

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO –
UMA LEITURA DAS NOÇÕES DE CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO
À LUZ DAS *REGRAS* E DA *QUARTA MEDITAÇÃO***

RAPHAEL ZDEBSKY DA SILVA PINTO

CURITIBA

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

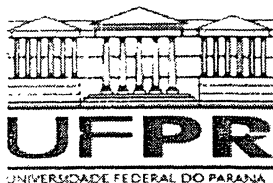
RAPHAEL ZDEBSKY DA SILVA PINTO

CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO –
UMA LEITURA DAS NOÇÕES DE CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO
À LUZ DAS *REGRAS* E DA *QUARTA MEDITAÇÃO*

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA
2011



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº78 de 2011

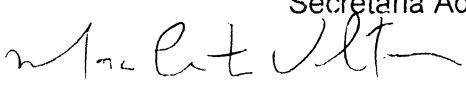
Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA.

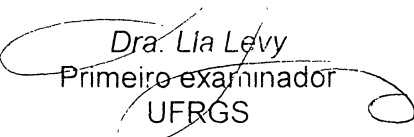
Ao décimo quarto dia do mês de dezembro do ano de dois mil e onze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dra. Lia Levy (UFRGS), Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Marco Antonio Valentim, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Raphael Zdebsky da Silva Pinto, intitulada **“Certeza, clareza e distinção – uma leitura das noções de certeza, clareza e distinção à luz das Regras e da Quarta Meditação.”** para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela “APROVAÇÃO” do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

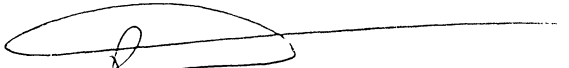
Curitiba, 14 de dezembro de 2011

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR




Dr. Marco Antonio Valentim
Orientadora e Presidente da banca examinadora
UFPR


Dra. Lia Levy
Primeiro examinador
UFRGS


Dr. Paulo Vieira Neto
Segundo examinador
UFPR



AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 78 de 14/12/2011

Mestrando: Raphael Zdebsky da Silva Pinto

Título da Dissertação “Certeza, clareza e distinção – uma leitura das noções de certeza, clareza e distinção à luz das Regras e da Quarta Meditação.”

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,0
Profa. Dra. Lia Levy (UFRGS) Primeiro examinador	9,0
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Segundo examinador	9,0
Média final	9,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará apenas o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. Marco Antonio Valentim

Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dra. Lia Levy
Primeiro Examinador
UFRGS

Dr. Paulo Vieira Neto
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

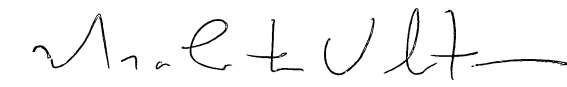
C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Versão definitiva aprovada pelo orientador
Professor Doutor Marco Antonio Valentim



em 01/03/2012

AUTOR: RAPHAEL ZDEBSKY DA SILVA PINTO

TÍTULO:

**CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO –
UMA LEITURA DAS NOÇÕES DE CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO
À LUZ DAS REGRAS E DA QUARTA MEDITAÇÃO**

Resumo

Esta dissertação trata das noções de clareza e de distinção, assim como da articulação destas duas noções com a noção de certeza na Filosofia cartesiana. No que se refere às noções de clareza e distinção, defendo que se tratam de duas noções distintas ainda que complementares. Na primeira parte desta dissertação, partindo da noção de naturezas simples, procurei mostrar que uma ideia só é distinta quando apresenta uma natureza simples relacionada com um objeto matemático particular ou um corpo particular, e que uma ideia é clara quando apresenta uma natureza simples sem a relacionar com um objeto particular. A noção de certeza entra em jogo, nesta primeira parte, como determinante do tipo de conteúdo a ser tomado como claro, na medida em que ideias cujo conteúdo seja de tipo matemático fornecem o modelo inicial de conhecimento certo. Na segunda parte desta dissertação procuro mostrar, levando em consideração o que foi estabelecido por relação às noções de clareza e distinção, como Descartes prova a regra geral de verdade. Trata-se, então, de mostrar como certeza, clareza e distinção se articulam na argumentação cartesiana das *Meditações*. Minha hipótese interpretativa é a de que, tendo tomado as ideias matemáticas como modelo de conhecimento certo e verdadeiro nas *Regras* apenas como um pressuposto, resta ainda prová-lo. E Descartes o faz fornecendo argumentos que se baseiam na realidade das ideias claras e distintas nas *Meditações*.

Palavras chave: clareza e distinção; epistemologia cartesiana; metafísica cartesiana.

Abstract

This dissertation deals with the notions of clarity and distinction, as well as the articulation of these two notions with the notion of certainty in the Cartesian Philosophy. As regards the notions of clarity and distinction, I argue that these are two distinct though complementary notions. In the first part of this dissertation, based on the notion of simple natures, I tried to show that an idea is only distinct when it presents a simple nature related with a particular mathematical object or to a particular material entity, and that one idea is clear when it presents a simple nature without relating it to a particular object. The notion of certainty takes place, in the first part, as determining the type of content to be taken as clear, according as ideas whose content is of mathematical type provide the initial model of right knowledge. In the second part of this dissertation

I show, taking into consideration what was established in relation to the notions of clarity and distinction, how Descartes proves the general rule of truth. It is, then, to show how certain, clarity and distinction articulate in the Cartesian argumentation of the *Meditations*. My interpretative hypothesis is that, having taken the mathematical ideas as a model of right and true knowledge in the *Rules* just as an assumption, remains to prove it. And Descartes does it providing arguments which are based in the reality of clear and distinct ideas in the *Meditations*.

Keywords: clarity and distinction; Cartesian epistemology; Cartesian metaphysics.

“Je sçay qu’il est très-mal-aisé d’entrer dans les pensées d’autrui, & l’experience m’a fait connoistre combien les miennes semblent difficiles à plusieurs” (AT IV, 111)

Agradecimentos

Embora eu tenha mesmo muito a agradecer a muitas pessoas, o espaço não me permite fazer a enumeração completa das pessoas que foram e continuam sendo importantes para mim e para o desenvolvimento deste trabalho. Para mim, porque sem a contribuição destas pessoas para minha vida, este trabalho não existiria; para este trabalho, porque sem a discussão de ideias e ajuda dos colegas, este trabalho também não existiria.

Agradeço ao pessoal da filosofia analítica do mestrado da UFPR, em especial à Aline e à Valéria, por serem vítimas dos meus delírios cartesianos.

Agradeço aos colegas do departamento pelo apoio, em especial ao Wagner Bittencourt e ao Gustavo Jugend.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da UFPR, pelo que aprendi com eles e, principalmente, a Paulo Vieira Neto, Lúcio Lobo, Maria Isabel Limongi, Viviane Castilho, por, mesmo muitas vezes sem saberem, participarem da construção dessa dissertação.

Agradeço à Fernanda Gontijo e ao Otávio Kajeviski, por me aturarem; e, a este último, por ser um grande amigo e por ser um verdadeiro êmulo de rigor intelectual, rigor por mim almejado e talvez não atingido; e novamente a este último, pela contribuição através das longas conversas sobre a Filosofia cartesiana que tivemos.

À Lia Levy, por ter aprovado minha ida à UFRGS pelo PROCAD em 2009 e por ter me acolhido em suas aulas tão bem quanto a qualquer um de seus orientandos.

Ao Marcelo Barbosa pelo apoio e atitude “bola pra frente”.

Ao Fernando Antunes, Julia Rodrigues Teixeira, Xoyo, Flávio Nunes de Paula, Márcia, da turma de 2002 – excelentes.

Ao Marco Antonio Valentim, pela orientação.

Agradeço às minhas irmãs, Cibele e Dayana; à primeira pela preocupação e sensibilidade, à segunda pela preocupação e provocação.

Agradeço em especial à minha Mãe que, apesar dos pesares, me apoiou em tudo o que foi preciso de maneira incondicional.

À Érica Ignácio da Costa, sem a qual sim, mas com a qual as coisas ficam *muito, muito* melhores – faltam-me palavras para agradecer...

Sistema de Referências

O sistema de referências foi elaborado tendo em vista as normas da ABNT e a facilidade de acesso às obras, coletâneas e edições de referência de Descartes. Os trabalhos e comentários sobre a filosofia cartesiana são citados no próprio corpo do texto ou entre parênteses, sendo discriminados pelo ano ou pelo ano mais uma letra e assim referidos à bibliografia constante no final deste trabalho. As obras de referência foram citadas conforme as siglas abaixo indicadas e a paginação, intercalada do volume em algarismo romano quando a referência aponta a coleção Adam & Tannery das obras completas de Descartes.

AT = Edição Adam & Tannery das obras completas de Descartes

RUC = *Règles Utiles e Claires pour la Direction de l'Esprit*, trad. J-L. Marion e P. Costabel, 1978, Martin-Ninhoff.

OP = Os Pensadores, Descartes, ed. Abril Cultural, 1973.

CSM = The Philosophical Works of Descartes, vol. II, ed. Cambridge University Press, 1991.

CSMK = The Philosophical Works of Descartes, vol. III, ed. Cambridge University Press, 1991.

PP = Princípios da Filosofia, ed. UFRJ.

Prefácio	10
Primeira parte: clareza e distinção	14
1.1. <i>Observações gerais sobre clareza e distinção.</i>	14
1.2. <i>Naturezas simples: a constatação de seu eco nos desenvolvimentos posteriores às Regras na Filosofia cartesiana.</i>	25
1.3. <i>Certeza e verdade nas Regras.</i>	32
1.4. <i>O que é conhecido por intuição.</i>	39
1.5. <i>Naturezas simples: o que é conhecido “nas” coisas.</i>	44
1.6. <i>Proposições simples.</i>	57
1.7. <i>Clareza</i>	70
Segunda parte: percepções claras e distintas nas meditações – a prova da regra geral de verdade.....	90
1.1. <i>Mapeamento</i>	91
1.2. <i>Objetivos de Descartes nas Meditações.</i>	100
1.3. <i>O problema da irrealidade das proposições matemáticas no início da Terceira Meditação.</i>	110
1.3.1. <i>Sou uma coisa pensante.</i>	111
1.3.2. <i>Limites da dúvida: o cogito e a repugnância à diferença (cogito, princípio de contradição e inconsistência na afirmação e negação das ideias matemáticas no início da Terceira Meditação).</i>	129
2. <i>A solução cartesiana para o problema da irrealidade das percepções claras e distintas das essências matemáticas na Quarta Meditação.</i>	155
2.1. <i>Deus no início da Quarta Meditação.</i>	155
2.2. <i>Objetivos da Quarta Meditação.</i>	158
2.3. <i>Estabelecimento do critério de clareza e distinção.</i>	162
2.4. <i>O problema resolvido na Quarta Meditação: a prova da realidade de todas as percepções claras e distintas.</i>	170
Conclusão	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	183

Prefácio

Esta tese é dividida em duas partes, sendo que a primeira pretende discutir as noções de certeza – mas, sobretudo, de clareza e distinção – a partir de um texto no mínimo arriscado para tal tarefa: as *Regras para a Direção do Espírito*¹. Escolhi tal texto porque acredito que ele oferece considerações importantes por parte de Descartes, mesmo que precoces e não completamente desenvolvidas, sobre o conceito de distinção no que se refere à noção cartesiana de natureza simples e, além disso, porque ele parece oferecer insumos para que se compreendam diversas teses no que respeita a certeza e a dúvida. Na primeira parte, pretendo mostrar que a noção de distinção consiste em um modo de considerar ou de pensar o conteúdo das ideias, consistindo em algo diferente da clareza. Defendo que este modo de considerar as ideias é pensado a partir da relação entre as naturezas simples e as ideias de objetos materiais e das ideias matemáticas, não consistindo, portanto, apenas em um termo suplementar à clareza, mas salientando características do conteúdo das ideias que o termo clareza não contempla. Neste sentido, o termo distinção não é algo que se poderia qualificar como parte do que Lex Newman chama de “nosso melhor epistêmico” (NEWMAN, 1997) ou do que Stephen Gaukroger afirma ser uma “iluminação” (GAUKROGER, 2002), mas uma maneira de pensar os conteúdos presentes ao pensamento: como contidos em ideias de objetos particulares ou, ao menos, pensáveis a partir deles.

No que se refere à clareza, tentei estabelecer a tese, a partir de considerações sobre as proposições simples e algumas observações sobre a noção de dedução das *Regras*, de que os mesmos critérios para que se tome alguma proposição conhecida por intuição como certa são também aplicáveis à compreensão da noção de clareza. Por um lado, se a noção de clareza exige a *presença* do conteúdo das ideias ao pensamento, o que a compromete com uma tese em comum com a noção de intuição das *Regras* – a exigência da presença do conteúdo da proposição ao pensamento – por outro lado ela parece fornecer subsídios para que compreendamos a noção de *manifestação*, envolvida na definição de clareza tal como apresentada nos *Princípios*, artigo XLV. Para que uma percepção seja clara, não basta a ela que seja presente, mas que seja manifesta, sendo esta uma segunda condição por relação à sua presença ao pensamento. Ser manifesto, no

¹ Doravante, me referirei às obras de Descartes utilizando apenas a primeira palavra do título, em itálico, pelos quais elas são comumente vertidas para o português. As *Regras para a Direção do Espírito* serão referidas como *Regras*, as *Meditações Metafísicas* como *Meditações* e os *Princípios da Filosofia* como *Princípios*.

caso, significa ser *transparente e pura*, sendo que a simplicidade e facilidade são características adicionais para a clareza das intuições. No entanto, a parte desta dissertação que trata da clareza não é tão explícita sobre este ponto. Embora isto tenha se tornado mais claro para mim ao longo do desenvolvimento do restante do texto – e, mesmo assim, devo confessar, não tão claro assim – esta ideia é aí confusamente apresentada. No momento em que a escrevi, parti de considerações de Brian O’Neil (1972), contidas em um artigo intitulado *Cartesian Simple Natures*, que procura defender a tese de que Descartes reconhece a existência de proposições sintéticas *a priori* e delas faz uso nas *Regras*. Minha intenção não era tanto a de mostrar que Descartes fizera isso ou não nas *Regras*, mas sim, a partir da problematização de que seu interesse principal é discutir se há proposições *a priori* ou não nas *Regras*, mostrar que um dos interesses de Descartes neste texto é o de estabelecer os critérios que são condições para a certeza, mostrando que eles não respeitam a distinção entre *a priori* e *a posteriori* e, em seguida, utilizar estes mesmo critérios para interpretar o termo *manifesto* contido na definição de percepção clara. Neste sentido, o termo clareza se aproxima de algo como uma “iluminação” do pensamento, mas tal iluminação está intimamente relacionada com o fato de a proposição apresentar uma relação *manifesta*, assim como apresentar os conteúdos relacionados entre eles por esta proposição de maneira *manifesta*. Termina a seção que diz respeito à clareza considerando que, assim compreendida a noção de clareza, ela contempla tão somente conteúdos que são puramente intelectuais.

A segunda parte desta dissertação é dividida em dois capítulos. No primeiro, pretendo sustentar, a partir da interpretação da dúvida do Deus enganador, de uma passagem do § 7 da Segunda Meditação e do início da Terceira Meditação, que o principal problema de Descartes diz respeito à ausência de um estatuto definido por relação à realidade das ideias matemáticas. Com a interpretação da dúvida do Deus enganador, pretendo mostrar que esta razão de duvidar, embora ameace a eficácia da coisa pensante em conhecer as coisas que até então Descartes considera como aquelas que são as “mais simples e fáceis de se conhecer” (OP, 95; AT VII, 21; AT IX, 16), ela no entanto não coloca em questão a natureza pensante da coisa pensante e, tampouco, ameaça a capacidade de a coisa pensante conhecer de maneira *verdadeira*, e não apenas de maneira certa e indubitável, sua própria natureza. Estes conhecimentos seriam algo que poderia ser classificado de indubitavelmente *verdadeiros*. A interpretação do trecho do § 7 da Segunda Meditação tem como objetivo esclarecer alguns pontos por relação à

verdade desse conhecimento. Tento fazer isso mostrando que o que Descartes estabelece nesse trecho é, em primeiro lugar, a condição para que se conheça a proposição *eu sou*, *eu existo* e, em segundo lugar, mostrando de que maneira a certeza dessa proposição se relaciona com o conhecimento de sua verdade de maneira que não possa mais ser colocada em dúvida. Faço isto tentando analisar a passagem que Descartes conclui a modalização temporal desse conhecimento a partir da inseparabilidade do *pensamento* por relação ao *eu*. Cabe observar aqui que, com isso, Descartes não teria terminado seus esforços no que se refere ao conhecimento que se pode adquirir da coisa pensante, de maneira a afirmar que sua natureza consiste apenas em pensar, mas apenas que, não obstante a parcialidade desse conhecimento, ele se conhece como existente e não pode não se conhecer como pensante. Mas, no entanto, a coisa que ele conhece como existente (o *eu*) é realmente pensante.

Analisando o início da Terceira Meditação e calcado sobre a interpretação dos dois trechos anteriores (a dúvida do Deus enganador e a passagem do § 7 da Segunda Meditação), pretendo mostrar que, embora os princípios epistêmicos básicos - de que “só se está certo da verdade de algo que se pensa ser verdadeiro”, de que “toda certeza possui alguma permanência, mesmo que esta certeza não precise ser inabalável” e de que “não se pode não acreditar no conteúdo das ideias que se percebe de maneira clara (presente e manifesta)” - possam ser aplicados a essas ideias, isto não é suficiente para que se as tome como verdadeiras. É preciso, para que se as tome como verdadeiras, reconhecer a elas seu estatuto ontológico, de coisas reais mesmo que não realmente existentes. Do contrário, sempre se poderá emitir juízos inconsistentes sobre estas ideias. Esta tese é sugerida pelas análises anteriores, que pretendem sustentar que não é possível duvidar das verdades referentes à coisa pensante e que esta impossibilidade está relacionada com o reconhecimento de que ela é real, enquanto as ideias matemáticas ainda não são tomadas como reais. Ela é também sugerida pelo fato de que Descartes pode enunciar proposições no passado nas *Meditações*, desde que elas digam respeito à coisa pensante como verdadeiras, e as utilizar em seus argumentos, sem que duvide delas.

Por último, o capítulo não acabado desta dissertação. Tento mostrar em que ponto da Quarta Meditação Descartes assumiria que todas as ideias claras são reais, partindo de um argumento que isenta as faculdades como possivelmente defeituosas em seu gênero e mostrar a importância para o argumento final da Quarta Meditação (§ 16), no qual ele finalmente prova a verdade das percepções claras e distintas, da tese de que

estas percepções são coisas reais (*aliquid*, algo de real e positivo) (OP, 130; AT VII, 61; AT IX, 49). Suplementarmente, tentei mostrar (ou talvez seja melhor dizer, sugerir), que as ideias matemáticas só podem ser tomadas como distintas quando elas passam a ser pensadas como realidades, podendo assim designar um campo conceitual distinto de objetos, na medida que só então Descartes pode afirmar que estas coisas que são pensadas como relacionadas a objetos particulares, as naturezas simples, pertencem de fato a eles.

Primeira parte: clareza e distinção

1.1. *Observações gerais sobre clareza e distinção.*

Ao derivar a regra geral de verdade do reconhecimento de que “estou certo de que sou uma coisa pensante”, Descartes não fornece detalhes mais específicos daquilo em que consiste a clareza e distinção desta percepção, apenas assume que tal reconhecimento é suficiente para que se esteja certo da verdade do que é enunciado e que este reconhecimento advém do fato de a percepção em questão ser simplesmente clara e distinta. Isto deixa em aberto em que precisamente consiste esta clareza e esta distinção e porque este modo de perceber permite o reconhecimento da verdade do que é afirmado através desse enunciado. Existem duas maneiras mais gerais de se interpretar esta passagem: podemos interpretar a passagem como o reconhecimento de uma verdade fundada em uma necessidade subjetiva, na qual aquele que medita se vê constrangido a afirmar a própria existência, de maneira que negar a própria existência consistiria no absurdo de negar algo que de fato se constata, e não se pode deixar de constatar, no momento em que se nega a própria existência²; ou podemos assumir que estas palavras – clareza e distinção – remetem um modo de pensar os conceitos envolvidos, mesmo que muito geral, na relação entre os elementos contidos nesta percepção, de maneira a reconhecer uma relação mais precisa entre estes elementos. Acredito que ambas as interpretações possuam méritos por respeito às intenções de Descartes, tendo em vista que, no que se refere à primeira, ele não parece se opor à ideia de que esta percepção envolva uma intuição que se baseia em uma experiência (subjetiva) de pensamento, assim como na certeza resultante como um efeito de uma percepção clara e distinta do entendimento sobre a vontade, a qual nos permite, talvez, reconhecer um aspecto das proposições verdadeiras para Descartes; mas, por outro lado, ele insiste, em diversos momentos de suas respostas às objeções (Principalmente na primeira parte das *Quartas Respostas*), em afirmar e mesmo em “mostrar” através de

² Esta interpretação poderia ser baseada na seguinte passagem das Segundas respostas: “Ora, entre tais coisas, algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem que as julguemos verdadeiras: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que foram alguma vez feitas não podem não ter sido feitas e outras semelhantes, das quais é manifesto que possuímos perfeita certeza” (OP, 171; AT VII, 145).

exemplos, em que sentido os elementos destes enunciados se conectam de maneira a esclarecer uma certa relação “lógica” entre a parte que se refere à clareza e a que se refere à distinção nestes enunciados³. Ou seja, acredito que estas duas linhas gerais de interpretação reproduzem, na verdade, dois aspectos do pensamento cartesiano que talvez possam ser reunidos entre si. Interessa-me, aqui, o aspecto mais “lógico” da relação entre os termos clareza e distinção, ou seja, que tipos de termos e que tipo de relação entre estes caracterizam uma percepção clara e distinta.

Sabemos que Descartes foi um crítico da lógica medieval que se baseava na lógica aristotélica ao menos desde o primeiro escrito em que ele procurava compilar e sistematizar as regras de seu método (*Regras para a direção do espírito*). Ali, ele parece opor a ela um modelo de conhecimento não mais baseado no que ele nomeia de *vincula* lógicos e naquilo que ele acreditava serem conjecturas prováveis, a partir das quais se poderia deduzir sistematicamente qualquer proposição (desde que as premissas dos argumentos comportassem a conclusão a que se queira chegar), mas no conhecimento matemático (provavelmente geométrico) que, do ponto de vista lógico, parece consistir na intuição ou demonstração de “proposições” nas quais se reconhece que determinados elementos (as *naturezas simples*) estão necessariamente contidas em determinadas coisas (por exemplo, figuras geométricas). O que, de fato, Descartes parece mostrar, é que existem elementos e relações entre estes elementos (as “proposições”) que se encontram em relação mútua de maneira que ou estas coisas não possam ser concebidas sem que sejam concebidas como contendo estes elementos ou, ainda, que conceber estas relações *com verdade* significa ao mesmo tempo conceber aquilo em que estas relações se fundamentam. Desta maneira, se tomamos a ideia de uma figura particular qualquer, a ideia clara e distinta desta figura é aquela na qual se percebe a figura e, juntamente com a figura, alguns dos elementos que estão contidos em sua ideia. Por exemplo: ao concebermos um triângulo, não é possível que se conceba este sem ao mesmo tempo conceber a extensão, ou sem que se conceba que este é uma figura formada por três linhas, que ele possua ângulos internos, etc. Além disso, ao perceber a ideia dessa figura geométrica em particular, é possível também perceber que deve haver uma relação entre os elementos que formam esta figura. O conhecimento destas relações só pode ser

³ Devo reconhecer que estes pontos, até a época em que completei a redação da versão final desta dissertação, não ficaram muito claros para mim e por isso a explicação que se segue talvez seja bastante imprecisa. Creio que o próprio termo *percepção* seja bastante ambíguo e, por isso, pode conduzir o interprete a confusões, de maneira a fazê-lo assumir apenas um aspecto da questão. Não tenho muito claro a maneira com que se devem reunir estes dois aspectos até o presente momento.

atingido se conhecemos aquilo que deve ser relacionado, ou seja, as naturezas simples contidas nestas figuras. Desta maneira, não é possível chegar ao conhecimento da relação de seus ângulos internos e que esta relação exprime uma propriedade verdadeira deste triângulo sem que, ao mesmo tempo, se conceba precisamente o triângulo específico do qual esta relação é uma verdadeira propriedade. Trata-se, neste momento do desenvolvimento da filosofia cartesiana, daquilo que será nomeado, no *Discurso do Método* assim como em suas principais obras posteriores⁴, de clareza e distinção.

Se isto é correto, pode-se afirmar que a clareza e a distinção, do ponto de vista “lógico”, consistem em uma maneira de pensar a conexão entre os elementos de algo que pode ser traduzido em uma proposição, mas que tal conexão não parece se basear em uma lógica tal como a lógica aristotélica, que é construída como a relação entre conceitos universais abstratos, ou ao menos segundo a maneira com que Descartes concebia a lógica aristotélica. Trata-se, antes, de um modelo baseado na necessidade que um geômetra possui em afirmar que uma determinada propriedade encontrada para uma determinada figura geométrica está necessariamente conectada à ideia desta figura e, a partir do reconhecimento desta conexão, que esta propriedade está contida na essência desta figura; ou, então, que entidades geométricas e matemáticas contêm uma série de elementos (as assim chamadas naturezas simples) sem as quais estas entidades matemáticas ou geométricas não poderiam ser pensadas, de maneira que estes elementos estejam – de alguma maneira que resta precisar – contidos na definição ou na própria natureza destas coisas. Desta maneira, pode-se dizer que, por exemplo, no caso de algo extenso, uma determinada natureza simples está necessariamente contida na figura particular de um triângulo em questão, de maneira que, se esta natureza simples fosse subtraída a essa figura, ela não mais consistiria em um triângulo; da mesma maneira, tratam-se dos elementos que devem estar contidos naquilo a que um enunciado se refere, e da conexão necessária que uma propriedade possui por relação àquilo de que ela é afirmada.

Neste caso, sabemos que o que Descartes nomeia como clareza e distinção envolve ao menos duas coisas: uma determinada natureza simples ou propriedade e aquilo de que esta natureza simples ou propriedade é uma propriedade (se o objeto for tomado em particular); ou, ainda, que determinados conceitos, tomados em geral,

⁴ Esta afirmação é muito problemática; mas a assumo como hipótese inicial a qual passa sem nenhum argumento definitivo que a sustente ao longo dessa dissertação. No entanto, gostaria que as comparações de ordem geral, estabelecidas ao longo dessa dissertação, sejam compreendidas como indícios positivos ou corroboração à hipótese aqui estabelecida.

devem estar contidos em uma noção de um objeto de tipo geométrico qualquer tomado em geral⁵ (como no caso de uma figura qualquer, mas determinada, deve estar contida a noção geral de figura). Neste sentido, esta relação pode ser chamada uma proposição: um triângulo é extenso, um círculo possui raio, um triângulo retângulo é aquele que possui a soma de seus ângulos internos iguais a dois retos. Se podemos, então, afirmar que claro e distinto é aquilo que exprime adequadamente uma propriedade de algo, o que nestas proposições deve ser considerado claro e o que deve ser considerado distinto? Cada uma destas noções, a clareza e a distinção, exprimem coisas diferentes ou ambas exprimem uma propriedade em conjunto da relação entre os termos? Vejamos a definição fornecida por Descartes nos *Princípios*, XLV:

“Clara chamo àquela que está *manifestamente presente* a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (PP, 61 – Grifo meu, adição entre colchetes dos tradutores).

Segundo esta definição, a distinção é uma característica de algumas das ideias que toma a clareza como condição para que ela ocorra. Ou seja, trata-se aparentemente de coisas diferentes, sendo que a primeira pode ocorrer sem que a segunda ocorra. Trata-se, também, de uma relação “hierárquica”, sendo que a segunda pode ocorrer apenas se ocorrer a primeira. Mas se trata também de uma relação necessária, de maneira que só pode haver distinção no que se refere a uma determinada ideia se esta também for clara ao pensamento, sendo que tal necessidade não é

⁵ Esta frase pareceu demasiado abstrusa para fazer sentido, mas com *conceito de um objeto geométrico qualquer tomado em geral* quero dizer mais tudo aquilo que deve pertencer a um objeto geométrico para que este possa ser tomado como representativo daquilo que deve estar contido em qualquer objeto geométrico: para tomarmos um objeto qualquer desta maneira, basta que se represente uma figura geométrica determinada sem que se considere aquilo que pertence particularmente a esta figura. Neste sentido, se se representa um triângulo ou um círculo, o resultado deverá ser o mesmo: ele deverá ter figura, ser construído com uma ou mais linhas, deverá possuir extensão, etc., mas não pertence a todos os objetos o fato de este objeto ser constituído por uma, duas, três ou mais linhas, nem que esta figura seja idêntica a todas as figuras, e tampouco que a área ocupada pela extensão tenha sempre as mesmas dimensões. Pode-se distinguir, a partir disso, dois tipos de estruturas relacionais para a clareza e distinção que devem ser pensadas sob condições distintas e cujas justificativas são estabelecidas em momentos distintos das Meditações: a relação necessária entre os elementos gerais de qualquer objeto geométrico e o objeto geométrico qualquer tomado em geral (uma figura geométrica qualquer e a figura que deve estar necessariamente contida neste objeto) ou, ainda, a relação de propriedades particulares de um objeto geométrico qualquer e o objeto geométrico determinado (um triângulo retângulo e a proporção representada pelo teorema de Pitágoras).

recíproca. Temos, assim, *aparentemente*, uma definição que permite distinguir entre dois termos que ocupam duas funções que são distinguíveis dentro de uma estrutura relacional que deve ser necessariamente respeitada, quase como a de uma proposição em que se pode reconhecer claramente qual é o sujeito e qual o predicado e, também, como eles se relacionam entre si. Será correto, no entanto, afirmar que esta estrutura relacional corresponde a de uma proposição?

Descartes define a percepção clara como aquela que é manifestamente presente à mente. No texto latino, o termo manifesto não é um advérbio, não consistindo em um adjunto adverbial para o verbo ser (*estar* presente) que, unido ao complemento verbal, designaria a modalidade segundo a qual a presença se daria: ou seja, uma presença manifesta por oposição a uma presença não manifesta. Ele é parte do complemento e ocupa a mesma função gramatical que o termo presente. O que o texto latino (“*quae menti attendenti praesens & aperta est*” [PP, pg. 61]) parece, na verdade, afirmar é, portanto, que tanto a presença quanto o caráter manifesto da percepção são condições para a clareza. O que designariam cada uma destas condições? *Estar presente* parece bastante claro por si só. Se a mente pode ser pensada em termos de uma consciência⁶, estar presente à mente significa estar presente à consciência no momento em que o que é claro é percebido. Se estar presente significa estar na consciência daquele que percebe, ser manifesto deve dizer respeito a uma característica que, em conjunto com a presença, permite afirmar que algo que está presente é claro. De fato, Descartes nos dá dois exemplos que ilustram o que é a clareza: no mesmo texto, afirma que o que é claro à uma mente é aquilo que está presente e que move o pensamento de maneira “forte e manifesta”; em seguida, no princípio XLVI, faz uso do exemplo de uma grande dor, que conduz a mente em sua direção. Este exemplo é bastante significativo, pois permite distinguir o que torna algo manifesto ao pensamento: quando se sente uma grande dor, se é levado a voltar a *atenção* àquilo que se sente. Logo, algo é manifesto quando é percebido de maneira que a atenção do percipiente se volta ao que é percebido (no caso específico da dor) ou ainda torna-se manifesto quando o percipiente volta sua atenção voluntariamente a esta coisa. Desta maneira, uma grande dor é clara ao pensamento. Mas esta explicação apenas esboça de maneira vaga o que parece ser

⁶ Descartes, Segundas Respostas, Exposição Geométrica, Definição I: “Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores [*immediate conscii simus*]. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que se seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento” (OP, 179; AT IX, 124).

descrito pela definição; ela ainda não é suficiente para esclarecer o que ser claro quer dizer. Passemos adiante e vejamos em que Descartes diz que ser claro se distingue de ser distinto.

No final do trecho citado acima, Descartes diz que “Distinta, porém, é aquela que, além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro”. O que Descartes quer dizer com isso? Antes de interpretar esta passagem, que pode facilmente nos conduzir a afirmar que a diferença entre o que é claro e o que, além de ser claro, é distinto, é uma diferença devida tão somente ao grau de atenção dispensada à percepção do que é claro⁷, vejamos uma passagem das Quartas Respostas em que, ao esclarecer a diferença entre conceber uma coisa como completa e conhecer completamente uma coisa com o objetivo de explicar sobre que tipo de conhecimento a prova da distinção real entre o corpo e alma se baseia, ele dá um exemplo do que é ser distinto:

“Assim, por exemplo, entendemos facilmente a figura sem pensar no círculo (*ainda que esta inteligência não seja distinta, se ela não for relacionada a alguma figura particular [specialem]*; nem de uma coisa completa, se ela não compreende a natureza do corpo);” (AT IX, 174; AT VII, 223 – Grifo meu, traduzida por mim e alterada a partir da versão latina).

Temos aqui uma afirmação que parece lançar luz ao que é uma percepção distinta e que, presumivelmente, se é verdade que a clareza é requerida para que haja distinção, do que é uma percepção que é também clara⁸. Trata-se de duas coisas que não se identificam de maneira absoluta, embora seja possível dizer que são pensadas uma por relação à outra. A natureza simples figura (RUC, 49) e um objeto geométrico qualquer: por exemplo., a figura por relação ao triângulo. A figura só é distinta quando pensada por relação a um triângulo, um círculo, ou qualquer outra figura específica. A principal virtude deste exemplo, embora possa parecer o contrário à primeira vista, é a

⁷ O que seria, em minha opinião, interpretar a clareza e distinção de uma percepção de maneira exageradamente psicologista, e que tem como consequência a impressão de que basta se voltar para algo para que, seja lá o que for esse algo, seja percebido de maneira clara e distinta – como se o objeto de uma percepção clara e distinta não possuísse complexidade, tendo um conteúdo imediatamente apreensível, dispensando qualquer necessidade de uma dedução e qualquer possibilidade de um esclarecimento. Isso não significa que a atenção deva possuir um papel apenas se pensada na filosofia cartesiana a partir de uma interpretação psicologista. De fato, ainda não sei exatamente que papel atribuir à atenção na Filosofia cartesiana, mas me parece que a chave para uma pesquisa por relação à atenção se encontra também relacionado à maneira com que o conteúdo das ideias é pensado por Descartes.

⁸ Este exemplo nos coloca em face à clareza e à distinção aplicadas a um objeto matemático particular.

de ser um exemplo bastante geral, mas que visa dar conta de uma relação bastante específica: trata-se de mostrar que tipos de termos podem estar envolvidos na relação que consiste em uma proposição baseada em uma percepção distinta e, além disso, ele exemplifica a diferença entre os seus termos constituintes. Mais ainda, ele nos mostra o tipo de elementos que podem ser considerados como claros e especifica a principal característica dos elementos que tornam uma ideia distinta, sem implicar a identidade completa da segunda (a distinção) à primeira (a clareza), ao contrário do que a definição dada nos Princípios poderia sugerir. Neste caso, há uma relação em que, embora o primeiro termo possa ser considerado mais geral (a figura), ele é constitutivo do segundo termo, que é chamado particular ou específico (conforme leiamos a tradução francesa ou o original latino), ou seja, que contém uma série de outros elementos e, presumivelmente, de relações entre estes elementos, de maneira a permitir a identificação de propriedades que ele compartilhe com as demais figuras geométricas assim como a identificação das figuras geométricas da mesma espécie. Embora a noção de figura possa ser pensada independentemente de uma figura geométrica particular qualquer, ela parece ser clara somente na medida em que é um elemento possivelmente relacionável a algum objeto particular de pensamento, e distinta quando de fato é pensada em relação ao um objeto particular qualquer. Com isso, podemos perguntar: o que é claro é sempre mais geral do que aquilo que torna uma determinada ideia distinta?

Mas antes de responder a esta pergunta, é preciso descobrir em termos mais precisos *o que* está sendo chamado de claro. No exemplo das Quartas Respostas, o que *parece* estar sendo chamado de claro neste conhecimento é a *figura* e o que torna um determinado conhecimento distinto é a sua relação com uma dada figura particular: um triângulo qualquer, uma elipse qualquer, um losango qualquer, etc. Observe-se que estas figuras não possuem relações específicas entre suas partes: os triângulos e losangos particulares podem se diferenciar de acordo com a variação de seus ângulos internos, as elipses particulares podem se diferenciar de acordo com a proporção existente entre o maior e o menor diâmetro. O que é dito é que, para que o conhecimento da natureza simples figura seja distinto, ela deve estar em conexão com uma figura geométrica específica; *a figura (por assim dizer, tomada em geral) é, portanto, uma propriedade constitutiva das figuras específicas*. Mas, o que é presente e manifesto à mente quando se atenta a essa propriedade parece ser a figura. Se é verdade que a figura (tomada em geral) é fruto de uma percepção intelectual, então a figura é um elemento deste conhecimento passível de ser percebido e distinguido das demais naturezas simples

intelectualmente, tal como a linha, o ângulo, o número (de linhas), etc., em uma mesma figura particular. Perceber claramente uma coisa significa, portanto, neste caso, conceber uma propriedade de coisas que pode estar contida em diversas outras coisas. Por outro lado, conceber distintamente esta propriedade significa concebê-la de tal maneira que esta propriedade deva estar em relação necessária com um objeto geométrico particular: temos, assim, uma aparente inversão na relação entre condição e condicionado apresentada na definição dos princípios – a clareza parece depender da distinção, e não mais o contrário: algo só é claro ao pensamento quando está contido na ideia de um objeto particular.

Mas por que esta aparente inversão? Talvez seja possível dizer que isso ocorre porque, se do ponto de vista da mera percepção se trata de uma relação de condição e condicionado, de maneira que tudo aquilo que deve ser percebido distintamente deve também ser percebido claramente, *do ponto de vista da verdade*, tratam-se de duas condições que devem ser preenchidas para que esta percepção possa ser considerada verdadeira. Para que uma percepção seja considerada verdadeira, a distinção parece ser uma condição tão necessária quanto a clareza, *pois a verdade é reconhecida a partir da percepção não apenas clara, mas também distinta de uma proposição*. Isto quer dizer que, se do ponto de vista epistemológico (ou seja, da mera conceitabilidade de algo) a clareza é condição para a distinção, do ponto de vista da verdade de uma percepção, a última é tão necessária quanto a primeira: não se pode afirmar com verdade que a figura é uma propriedade de algo se a figura não está na coisa de que é dita ser uma propriedade.

Com isto, pode-se dizer que nem sempre o termo claro da percepção se identifica com o termo distinto da percepção e que, além disso, a percepção clara pode, e muitas vezes deve, ser distinguida da percepção que é também distinta. O exemplo da figura tomada em geral e da figura tomada como propriedade de um objeto matemático particular nos conduz àquilo que, nas *Regras*, pode ser conhecido somente por intuição (RUC, 8; AT X, 368) e nos quais se relaciona uma natureza simples e uma figura particular. Mas ainda pode ocorrer que uma determinada propriedade particular esteja contida em uma figura particular: p.e., quando uma propriedade específica (a proporção entre os ângulos de um triângulo) está contida em um triângulo particular (o triângulo retângulo, no caso) de maneira que esta propriedade pertença somente a este triângulo

particular. Neste caso, temos a rigor uma propriedade⁹, pertencente somente a um tipo de triângulo, e não uma propriedade geral constitutiva de todas as figuras geométricas. Trata-se, aí, de uma relação de particular a particular ou de específico a específico (ou seja, da ideia de uma figura geométrica particular, o triângulo retângulo, e de uma propriedade pertencente somente a esta figura geométrica particular, ou seja, que a proporção entre os lados deste triângulo é adequadamente formulada pelo teorema de Pitágoras) e do reconhecimento da conexão necessária entre o triângulo e a propriedade que pertence somente a ele. Nota-se, então, que a definição da clareza e distinção não implica em uma limitação por relação a um tipo de relação específica, que poderia ir do geral ao particular (sendo que a figura poderia ser considerada gênero e o triângulo a espécie), mas uma maleabilidade que permite incluir entre as coisas claras e distintas as relações entre o particular e o particular. Nesse sentido, é também possível formular proposicionalmente este conhecimento: o triângulo retângulo *possui* a propriedade de que a relação de proporção entre seus lados é $a^2 + b^2 = c^2$.

Mas ainda pode ocorrer que o claro se identifique sob todos os aspectos com o distinto. Quando, por exemplo, se considera que uma percepção clara não contém nada mais além do que aquilo que está contido no que é claro, que não haja nela nenhuma propriedade além daquilo que está presente e manifesto ao pensamento: se se considera uma ideia sensível, sem relacioná-la com nada mais além daquilo que é percebido, então a percepção da cor pode ser considerada clara e distinta. Como dito no Princípio LXVIII:

“Para distinguir, porém, o que é claro do que é obscuro, deve-se notar com o máximo cuidado que a dor, a cor e as demais coisas da mesma espécie são percebidas clara e distintamente quando são consideradas tão-somente como sensações, ou pensamentos” (PP, 87).

Pode-se interpretar esta passagem como ensejando duas maneiras de perceber as ideias sensíveis: ou não se reconhece uma relação entre dois termos distintos, mas ausência de qualquer relação (no caso em que “são consideradas tão-

⁹ Ver, Princípios da Filosofia, onde Descartes define propriedade como um universal e exemplifica: “Essa retangularidade é a diferença universal pela qual todos os triângulos retângulos se distinguem dos demais. E que neles a base do quadrado seja igual aos quadrados dos lados é uma propriedade que convém a eles e só a eles.” (PP, 75). Não fica completamente claro se as naturezas simples estão logicamente compreendidas nos conceitos de maneira diferente que as propriedades, embora seja mais clara a diferença epistemológica por relação a elas: as naturezas simples mais elementares são mais fáceis de conhecer enquanto as propriedades podem ser conhecidas apenas por demonstração.

somente como sensações”), ou se reconhece uma relação entre dois elementos (no caso em que “são consideradas tão-somente como (...) pensamentos”). Então, trata-se somente da percepção da cor, sem relacioná-la a qualquer outra coisa, ou da percepção da cor, relacionando-a com algo que não implique confusão nem obscuridade. No primeiro caso, teremos a sensação propriamente dita, na qual apenas o conteúdo percebido é levado em consideração, sem que por isso se relacione a cor com qualquer outra coisa, pensando somente o conteúdo intrínseco a esta percepção: o amarelo de um tom específico qualquer é simplesmente o amarelo do tom específico percebido; a dor é a dor – nada mais é necessário para que se conheça o conteúdo desta percepção que o próprio conteúdo desta percepção. No segundo, pode-se relacionar o conteúdo da percepção (que é claro) a algo diferente deste conteúdo, o pensamento: e neste caso temos uma estrutura relacional exprimível através de uma frase – *a cor é um pensamento, a dor é um pensamento* ou, ainda, *eu penso que vejo a cor, eu penso que sinto dor*. O primeiro caso permite a emissão de juízos por relação à natureza da própria percepção, o segundo o de juízos que dizem respeito à relação entre o que é percebido (a ideia sensível) e o percipiente, entre o conteúdo intrínseco da percepção e o modo e condições segundo os quais esta percepção se dá, de que maneira ela depende ou não do pensamento.

No primeiro caso, enquanto é considerada apenas uma sensação, não se pode afirmar que o próprio conteúdo da percepção possa ser descrito em termos de uma proposição, a não ser, é claro, que a proposição afirme a identidade da percepção consigo mesma. Pois, considerada do ponto de vista de seu conteúdo, a cor e a dor não são proposicionais, são apenas conteúdos presentes a uma consciência, e seu conteúdo não parece se adequar às exigências do entendimento positivamente: de um ponto de vista estritamente intelectual, não há conhecimentos que possam ser derivados apenas dos conteúdos da ideia sensível de cor, salvo talvez o reconhecimento de uma variedade nas percepções sensíveis (o que exige mais do que a mera percepção da cor; é preciso uma análise destas percepções na medida em que se relacionam com o pensamento e na medida em que seja possível determinar sua causa, ou melhor, na medida em que são elas mesmas pensamento e são causadas ou ocasionadas pela ação de coisas exteriores ao pensamento no próprio pensamento).

E isto em conformidade com a definição do que é obscuro ou confuso dada nas segundas respostas, “nenhuma concepção é dita obscura e confusa, exceto porque nela está contido algo que não é conhecido” (OP, 172; AT VII, 114; AT IX, 115). E, no

caso do conteúdo desta percepção, ou seja, considerada intrinsecamente, não há conhecimento possível do ponto de vista do intelecto puro: seu conteúdo não pode ser traduzido em termos precisos pelo intelecto, mas talvez apenas simbolizado de acordo com sua variação (RUC, 45); em si mesma, ela não possui propriedades matemáticas ou lógicas que a torne passível de ser traduzida em termos de uma propriedade relacionável com ideias de objetos nas quais estariam intrinsecamente contidas; ela não possui nem sequer a função de representar uma propriedade de coisas¹⁰, não consistindo em algo a ser atribuído a um objeto. Mas, do ponto de vista da consciência que se possui desta percepção, ela pode ser relacionada, de alguma maneira, com as demais faculdades do pensamento e, talvez, com diferentes causas. Desta maneira, enquanto matéria para juízos, por relação ao seu conteúdo, ela pode ser tomada como materialmente falsa, dando ocasião para juízos falsos; mas também, se considerada naquilo que ela é em si mesma, ou seja, obscura e confusa do ponto de vista do intelecto na medida em que esta não permite estabelecer nenhuma relação precisa com os demais conteúdos ou ser pensada como uma existência possível, ela ainda pode ser matéria para juízos verdadeiros, desde que o juízo não extravase aquilo que está contido no conteúdo da percepção sensível: “quando julgo que a obscuridade deve ser subtraída de nossos pensamentos para poder dar-lhes nosso consentimento sem nenhum perigo de falhar, é a obscuridade mesma que me serve de matéria para formar um juízo claro e distinto” (OP, 172; AT VII, 114; AT IX, 115); mesmo que a razão formal para a emissão de tal juízo não se identifique com o conteúdo em questão (e neste caso parece que isso ocorre), a matéria sobre a qual se ajuíza não necessita ser clara e distinta, desde que o juízo não afirme algo que a matéria para o juízo não permita.

Por isso, nem sempre é possível dizer que o critério de clareza e distinção corresponde a uma percepção que pode ser formulada em uma proposição, na medida em que nem sempre envolve mais de um termo. Mais do que isso, a estrutura relacional da percepção clara e distinta, quando está presente (o que envolve a maioria dos conhecimentos), não corresponde a uma estrutura que independa de seus conteúdos, mas varia de acordo com aquilo que está contida nela, sendo que um termo pode se relacionar com o segundo de maneiras distintas, na medida em que o segundo termo é substituído por outros. Não parece haver nem uma estrutura lógica geral que possa ser

¹⁰ Embora não vá discutir o assunto, talvez deva dizer que do fato de não representarem propriedades de coisas não se siga que elas não representem nada ou, ao menos, que não possuam aspecto representativo, ou seja, talvez não se siga que não tenham nenhum valor representativo ou que ao menos são tomadas como coisas voltadas a algo diferente do próprio pensamento.

pensada por relação a cada tipo de conceito que entra na relação e, nem sequer, uma estrutura relacional fixa a partir da qual seria possível afirmar que o critério de clareza e distinção possui uma forma lógica traduzível de uma única maneira possível. Apenas é exigido que os termos da relação possam ser relacionados e que a relação entre eles seja necessária.

A partir disso, talvez seja possível dizer que cada conteúdo de pensamento deve ser conhecido a partir de suas exigências particulares, das quais a prova para a certeza das percepções de cada tipo de objeto depende da diversidade de seus conteúdos. Ou seja, parte das exigências para a compreensão da verdade por relação a cada um dos conteúdos gerais envolve as condições que parecem depender da medida em que é possível estabelecer uma conexão necessária entre seus elementos, de maneira a se demonstrar que estes conteúdos podem ou não ser pensados como conectados entre si; e outra parte das exigências envolve a justificação metafísica pela qual se pode determinar o estatuto ontológico destes conhecimentos. Embora todos os conteúdos do conhecimento possam recair no âmbito daquilo que Descartes nomeia de maneira bastante geral de clareza e distinção, nem todos os conteúdos claros e distintos podem ser afirmados como verdadeiros dentro de um contexto de prova metafísica onde se pretende validar a verdade de um conhecimento a partir de outro antes que a prova de sua verdade (ou seja, de que a clareza e distinção permite reconhecer a verdade destes conhecimentos) seja estabelecida.

1.2. *Naturezas simples: a constatação de seu eco nos desenvolvimentos posteriores às Regras na Filosofia cartesiana.*

As observações anteriores não esgotaram, de forma alguma, as questões envolvidas na noção cartesiana de clareza e distinção. Ao contrário, elas suscitam diversas outras questões. Elas podem, creio eu, ser divididas em questões de três gêneros. Primeiramente, as que dizem respeito às próprias caracterizações de Descartes de claro e distinto. É ela tão simples quanto estas poucas observações por relação a seus aspectos formais fazem parecer? A noção de natureza simples consiste de fato em um conceito geral aplicável a muitos objetos particulares? O fato de nem tudo o que é dito ser claro e distinto parecer “proposicional” por relação a seus conteúdos implica que de

fato o que é claro e distinto nem sempre seja proposicional? Naturezas simples gerais são, de fato, o elemento *claro* na clareza e distinção? E quanto ao aspecto discursivo do pensamento, a clareza e a distinção não abarcariam também tal aspecto? Questões relativas à epistemologia das *Meditações*. O que significa uma *percepção* clara e distinta? Como a clareza e a distinção se relacionam com a teoria cartesiana das ideias? Se toda ideia é, de maneira geral, clara e distinta, como é possível distinguir entre a verdade e a falsidade das percepções? Como a clareza e a distinção estão relacionadas com a noção de certeza? Questões relativas aos objetos considerados claros e distintos. São eles todos igualmente claros e distintos? São eles de uma mesma ordem de clareza e distinção, quer dizer, sua natureza e, por assim dizer, acessibilidade ao pensamento se diferenciam entre eles? Todos respondem ao mesmo tipo de exigência no que se refere à sua fundamentação ou a exigências diversas? E, no caso de responderem a exigências diversas, por que isso ocorre?

Estruturarei os próximos capítulos e seções com base nestes três grupos de questões¹¹. Começaremos com o primeiro grupo.

Descartes não parece ter abandonado a noção de natureza simples ao longo de sua obra. E se, de fato, ele deixa quase que totalmente de mencioná-las segundo esta nomenclatura, elas não desaparecem de forma alguma. Ao contrário, elas são listadas em diversos momentos com uma insistência e aparente acordo entre as listas que não parece dever ser ignorada. Começaremos com uma retomada destas listas. Nas *Regras*, ele nos fornece uma primeira classificação dessas naturezas simples, divididas entre as *puramente intelectuais*, as *puramente materiais* e as *comuns*.

“São puramente intelectuais aquelas, que nosso entendimento conhece por uma certa luz colocada em nós pela natureza, e sem a ajuda de nenhuma imagem corporal: é certo que há muitas semelhantes, e que não se pode forjar nenhuma ideia corporal, para nos tornar presentes, o que é o *conhecimento*, a *dúvida*, a *ignorância*, da mesma [maneira] o que é a *ação da vontade*, que se pode chamar volição, e outras iguais [pareilles]; todas coisas que conhecemos entretanto realmente, e mesmo tão facilmente, que basta para isto, que participemos da razão”.

¹¹ Este texto não se encontra tão organizado quanto essa divisão faz parecer. Mas ele foi escrito tendo em vistas estes três gêneros de questão e na medida em que cada grupo de questões parecia exigir o tratamento, mais ou menos extenso, dos outros gêneros ou, ao menos, a alusão a eles.

“São puramente materiais aquelas, que não se conhecem senão nos corpos: como o são a figura, a extensão, o movimento, etc.”

“Enfim se deve dizer comuns aquelas, que se atribui tanto às coisas corporais, quanto às espirituais sem as distinguir, como a existência, a unidade, a duração, e outras semelhantes. À qual é preciso enumerar [rapporter] estas noções comuns, que são como certas ligações para juntar entre elas outras naturezas simples, e cuja evidência sustenta tudo o que concluímos ao raciocinar. A saber estas: duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si; ou mesmo, duas coisas que não podem ser relacionadas a uma terceira da mesma maneira tem entre elas também alguma diversidade, etc.” (RUC, 46; AT X-1, 419)¹².

Nas Meditações, listas muito parecidas ressurgem em diversos momentos. Na segunda, por ocasião da enumeração dos modos de pensar, no contexto da investigação do “que é uma coisa que pensa”, ou seja, por relação a coisas puramente espirituais: “É uma coisa que duvida, que concebe [intelligens], que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (OP, 103; AT VII, 28; AT IX-1, 22). Por relação às coisas corporais, na Segunda, Terceira e Quinta meditações. No exame do pedaço de cera, o que resta após a análise e é conhecido pelo intelecto: “Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável” (OP, 104; AT VII, 31; AT IX-1, 24). No contexto da primeira prova *a posteriori* de Deus, ao enumerar a segunda lista de coisas que são percebidas clara e distintamente por relação a elas e que podem estar contidas eminentemente “em minha natureza”: “Quanto às outras qualidades de cujas ideias são compostas as coisas corporais, a saber, *a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar*, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa” (OP, 115; AT VII, 44; AT IX-1, 35). E, por relação às comuns, na Terceira Meditação, por ocasião da primeira prova *a posteriori* para a existência de Deus, aquelas que estão formalmente contidas “em minha natureza”: “Quanto às ideias claras e distintas que tenho das coisas corporais, há algumas dentre elas que, parece, pude tirar da ideia que tenho de mim mesmo, como a que tenho da substância, *da duração, do número e de outras coisas semelhantes*” (OP, 115; AT VII, 44; AT IX-1, 35).

Na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643:

¹² Na tradução de J-L. Marion e P. Costabel, a partir da qual traduzi e citei estas passagens, a gramática latina não é corrigida na versão francesa. Traduzi o mais literalmente possível a tradução francesa, por isso mantive os erros de pontuação e não tentei adaptá-los.

“considero haver em nós certas noções primitivas, as quais são como originais, sob cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. E não há senão muito poucas dessas noções; pois, após as mais gerais, do ser, do número, da duração, etc., que convém a tudo quanto possamos conceber, possuímos, em relação ao corpo em particular, apenas a noção da *extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento*; e, quanto à alma somente, temos apenas a do *pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade*; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a *de sua união, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma*, causando seus sentimentos e suas paixões” (OP, 310 – grifo meu).

Por fim, nos *Princípios*, artigo XLVIII, que classifica as coisas que caem sob a percepção entre “*uma coisa*”, “*afecção de uma coisa*” ou como “*uma verdade eterna*”:

“Tudo o que cai sob a nossa percepção, nós o consideramos ou bem como uma coisa, ou uma certa afecção das coisas, ou bem como uma verdade eterna que não tem qualquer existência fora de nosso pensamento. Dentre os conteúdos [percebidos] que consideramos como coisas, os mais gerais são *a substância, a duração, a ordem, o número e, se é que há outros do mesmo tipo*, os que [também] se estendem a todos os gêneros de coisas. Não reconheço, porém, mais do que dois gêneros supremos de coisas. Um é o das coisas intelectuais ou cogitativas, isto é, pertinentes à mente ou à substância pensante. O outro é o das coisas materiais, ou que pertencem à substância extensa, isto é, ao corpo. *A percepção, a volição e todos os modos de perceber quanto de querer referem-se à substância pensante; à extensa, porém, a grandeza (ou seja, a própria extensão em comprimento, largura e profundidade), a figura, o movimento, o lugar, a divisibilidade das próprias partes e coisas que tais*” (PP, 64-5; AT – grifo meu).

E, no artigo seguinte, ele enumera algumas das verdades eternas: “Desse gênero são: *é impossível que o mesmo seja e não seja ao mesmo tempo; o que foi feito não pode não ter sido feito; aquele que pensa, enquanto pensa, não pode não existir*” (PP, 65; AT)

É certo que estas listas não reproduzem sempre o mesmo conteúdo de maneira precisa, ou seja, que tudo o que é enumerado em uma esteja também na outra. Uma olhada para elas é suficiente para perceber que em diversos momentos elas não estão precisamente de acordo umas com as outras – ao menos textualmente de acordo. Uma enumeram mais coisas do que outras em cada gênero de naturezas simples listados. Uma qualificam estes gêneros, permitindo identificar a que tipos gerais de

coisas estas naturezas simples se aplicam enquanto outras não, subordinando as demais naturezas simples a uma noção primitiva, como no caso das listas posteriores por oposição às listas apresentadas nas *Regras*; umas as identificam apenas de acordo com as faculdades usadas para chegar ao conhecimento delas, enquanto outras não. Elas parecem ser organizadas frequentemente a partir de classificações distintas, o que pode ter por consequência uma divergência por relação a seus conteúdos (por exemplo, quando organizadas a partir do fato de que são conhecidas pelo intelecto puro ou a partir do fato de que são referidas a objetos intelectuais ou materiais). As listas pertencentes às obras posteriores enumeram uma classe a mais de naturezas simples, a das coisas conhecidas sob a noção primitiva da união entre corpo e alma (que é uma classificação que explicitamente não aparece nas *Regras* e, talvez também nas *Meditações*); e das verdades eternas, que não aparecem nas *Regras*, não ao menos a título de verdades eternas¹³, e cujo nome também não aparece nas *Meditações* e, se bem me lembro, nem nas Respostas às Objeções.

Mas também é certo que Descartes nem sempre fornece listas exaustivas em suas classificações de coisas passíveis de serem conhecidas e nem sempre parece considerar necessário fazê-lo. E isto pelos mais diversos motivos: nas *Regras*, não o faz porque talvez não tenha como fazê-lo, na medida em que se trata de um texto não acabado, por um lado, mas também de um texto que visa estabelecer o funcionamento geral de seu método; na medida em que se trata de um projeto e de um texto de método (que parece envolver, no entanto, também uma ontologia [MARION, 1975, pg. 19-34 e 257-269]) não parece ser necessário dar listas exaustivas de naturezas simples; no entanto, a própria classificação é exaustiva, ao menos no que se refere às coisas que podem ser conhecidas pelo intelecto (o que exclui a lista da união entre corpo e alma¹⁴), as únicas as quais o método pode ser aplicado (já que para Descartes sentir não é questão de método, embora sua classificação a título de ideias seja). Outras vezes, porque se tudo o que há para conhecer das coisas fosse classificado nas listas, elas se

¹³ Talvez seja possível traçar um paralelo entre as “noções comuns” das regras, que dizem respeito às relações entre naturezas simples e as “noções comuns” ou “axiomas” dos princípios, que são caracterizadas a título de verdades eternas. No entanto, esta não é uma tarefa a qual me proponho aqui. Acredito que esta tarefa deverá confrontar ao menos duas dificuldades: a primeira diz respeito à maneira com a qual Descartes pensa a “formação” ou, talvez seja melhor dizer, a descoberta de axiomas por relação à função e ao lugar que eles ocupam no sistema; a segunda diz respeito à questão da fundamentação da eternidade das verdades eternas em Descartes. Ou seja, a primeira diz respeito à maneira com que Descartes entende a relação entre axiomas, proposições e teoremas, assim como sua relação com o método e a segunda aos argumentos e critérios metafísicos para que se possa afirmar sua eternidade.

¹⁴ Ver a lista apresentada na carta a Elisabeth de 21 de maio de 1643, citada logo acima.

tornariam demasiadamente longas e, mesmo, porque sua extensão pode ser indefinida. Neste sentido, Descartes não enumera tudo o que pode cair sob a classe geral de pensamentos ativos, classificados sob a designação da vontade ou, mesmo, todas as ideias intelectuais: basta aqui que se possa identificar de maneira geral, sob um traço que distinga estes modos de pensar de todos os outros: para o entendimento ou percepções tomadas em geral, basta que sejam classificados a título de passivos; para as volições, a afirmação e a negação, que sejam classificadas a título de atividades do pensamento. Outras vezes, porque alguns dos elementos da lista podem ser postos em relação com outros e dependem deles, de maneira que ao enumerar algum deles, os outros já são de alguma maneira enumerados: como a noção de lugar nos princípios, que depende apenas da noção de extensão e, talvez, de figura, na medida em que a própria noção de lugar pode ser explicada através de uma figura; a de divisibilidade, que implica apenas a noção de extensão, na medida em que o que é extenso segundo o conceito cartesiano de extensão é, também, divisível. Outras vezes ainda porque frequentemente estas naturezas simples não podem ser enumeradas, na medida em que são indefinidamente numerosas e dependem apenas do conhecimento das coisas (mais) particulares ou do próprio pensamento para serem conhecidas: como as verdades eternas, que são axiomas ou noções comuns, algumas das quais não são reconhecidas nas *Regras*, mas o são nas *Meditações* e nos *Princípios*: “aquele que pensa, enquanto pensa, não pode não existir” não está, e nem poderia estar, presente na primeira; mas está presente nas últimas. Por fim, porque algumas dessas classificações e nomenclaturas dependem de desenvolvimentos doutrinários posteriores: assim, as noções comuns são aludidas nas *Regras*, mas seu estatuto de verdade eterna só começa a ser compreendido por Descartes nas cartas de 6 e de 27 de maio 1630 (AT I, 147-154; CSMK, 24-26 – em ambas as edições as cartas localizam-se em sequência), ambas a Mersenne, e de fato enunciada nos *Princípios*. Não me estenderei em discutir as minúcias relativas à aceitação da noção de naturezas simples no pensamento posterior de Descartes, mas assumirei isto como um pressuposto, pois me parece ser mais lucrativo aceitá-las para tentar compreender a filosofia cartesiana que recusá-las e partir do nada. No mais, se as aceito para explicar a filosofia cartesiana, não vejo porque não devo aceitar também a nomenclatura, e, portanto a mantereí no que se segue.

Outra diferença que pode, e deve, ser traçada entre a primeira enumeração apresentada nas *Regras* e as mostradas nas obras posteriores é o claro peso ontológico atribuído a elas nas obras posteriores e aparentemente ausente na primeira. Enquanto

nas *Regras* as naturezas simples parecem possuir um estatuto meramente epistemológico, a título de coisas a serem conhecidas por parte do intelecto, nas obras posteriores elas ocupam o papel de atributos e modos de coisas realmente existentes ou, então, possivelmente existentes; sendo que, nos *Princípios* e nas *Meditações* até mesmo a substância parece figurar a título de algo passível de ser pensado¹⁵. No entanto, parece um juízo demasiado apressado assumir uma completa exclusão entre os âmbitos epistemológico e metafísico em que estas duas obras se desenvolvem. Afirmar que as *Regras* não possuem nada a dar em contribuição para a compreensão das obras de metafísica, na medida em que a primeira apenas esboça um plano de uma ciência universal que não parece encontrar eco nas obras metafísicas, permanecendo apenas no âmbito da epistemologia cartesiana, é ignorar o fato básico que as obras de metafísica pretendem, dentre outras coisas e talvez mesmo, sobretudo, fundar a ciência. Seria ignorar que percepções claras e distintas não são uma exclusividade da metafísica.

Antes de deixar a apologia às *Regras* de lado e partir para nossa análise, é importante notar o que há de comum em todas estas listas. Todas elas são divididas em naturezas simples puramente intelectuais, puramente materiais ou comuns, com exceção das últimas que adicionam a ela coisas que pertencem à união entre a alma e o corpo. Os modos da união não serão levados em consideração em nossa análise. Além disso, todas elas concordam entre si em que o conhecimento destas noções depende, sobretudo, do entendimento, e que apenas as naturezas simples materiais e as naturezas simples que são noções comuns (as que servem para conectar as outras naturezas simples entre si) *podem* – mas não necessariamente *devem* – ser conhecidas com a ajuda da imaginação. Por relação às naturezas simples comuns, elas parecem quase todas serem conhecidas apenas pelo entendimento, mas muitas vezes poderem ser representadas pela imaginação ou serem atribuídas às coisas com a ajuda da sensibilidade. De fato, é difícil conceber como Descartes poderia afirmar que as noções de substância e de existência poderiam ser coisas pensadas pela imaginação, na medida em que não parecem conter nada de imaginável por si só: embora possamos falar em substância extensa, poderíamos representar pela imaginação o que é a substância ou o que é a existência?

¹⁵ A oposição que tenho em mente é a da noção de existência nas *Regras* por relação à de substância nas *Meditações* e *Princípios*. É difícil dizer se tratam de uma mesma coisa ou não. Mas, um indício pode ser o seguinte: a noção de existência é uma noção mais geral e menos precisa que a de substância, pois a noção de existência pode caracterizar indiferentemente tanto os modos quanto a própria substância, tanto a essência de algo quanto seus acidentes. Por outro lado, a noção de substância caracteriza apenas aquilo que pode subsistir por si, se distinguindo assim dos modos, que não podem existir por si, mas apenas em outro ou por outro (cf. Exposição Geométrica).

(citar Regras). Por outro lado, a noção de extensão deve ser pensável por relação à noção de substância, pois, de outra maneira, não seria possível falar em *substância* extensa. Da mesma maneira a noção de existência não parece ser imaginável ou sequer sentida, mas apenas conhecida pelo entendimento, embora o juízo de existência dos corpos nas *Meditações* dependa da sensibilidade. Apenas a noção de duração ou, talvez, a de tempo, parece poder ser representada pela imaginação de alguma maneira. Quanto às naturezas simples de substância e existência, assumirei que são conhecidas pelo entendimento apenas, naquilo que elas têm de cognoscíveis.

1.3. *Certeza e verdade nas Regras.*

Nas *Regras*, as naturezas simples são consideradas os objetos mais simples da intuição. São elas apreendidas em um único ato da mente, de maneira distinta e não contém nada que não seja apreensível pelo entendimento através desse ato único de intuição. Como pretendo analisar a clareza e a distinção levando em consideração a concepção de naturezas simples, iniciarei a exposição que se segue com uma breve consideração sobre a intuição e, em seguida, tratarei da questão da certeza. Considero importante ter em mente a noção de intuição, pois é sobre ela que se baseia boa parte das considerações cartesianas sobre a certeza nas *Regras*. Ela fornece a chave segundo a qual é possível eleger, no texto das Regras, as proposições mais elementares e que são conhecidas anteriormente do ponto de vista da ordenação metódica dos conhecimentos, ou seja, o que ocupa a posição mais elementar do ponto de vista do método cartesiano. A intuição, portanto, provê as proposições ou relações entre naturezas simples conceituais que são conhecidas como certas, e que permite obter a certeza por relação às proposições mais afastadas ou, segundo a terminologia cartesiana, mais escondidas.

Como é aí definida por Descartes: “Por intuição eu não entendo, nem o testemunho flutuante dos sentidos, nem o juízo da imaginação que compõe mal; mas a concepção de um espírito puro e atento tão fácil e tão distinta, que não resta nenhuma dúvida sobre isto, que nós entendemos” (RUC, 8; AT X-1, 368). Como é de se notar, esta definição é estabelecida em duas partes, negando de início aquilo em que não consiste o ato de intuição: “o testemunho flutuante dos sentidos” e “o juízo da imaginação que compõe mal”. Em seguida, estabelece-se o tipo de ato em que consiste (uma “concepção”), as condições mentais ou espirituais – a faculdade – segundo as

quais este ato deve ser, por assim dizer, executado (por “um espírito puro e atento”) e as condições concernentes ao conteúdo desse ato (“tão fácil e tão distinto”); todos estes elementos, em conjunto, devem conduzir a uma situação epistêmica por relação ao conteúdo apreendido por este ato: ele é tal “que não resta nenhuma dúvida sobre isto, que nós entendemos”. Uma característica importante dessa definição é que o ato de concepção não é pensado, ao menos de início, por relação aos objetos conhecidos, mas a partir da designação do próprio ato como um tipo específico de ato (de intuição por oposição à dedução), da faculdade mental pela qual este ato se dá (apenas pelo entendimento) e das condições operacionais deste ato (espírito puro e atento): desta maneira, não são os objetos de conhecimento, segundo suas características epistemológicas e lógicas, que determinam a maneira como este ato é pensado e a relação entre as diversas faculdades envolvidas neste ato, mas, ao contrário, é o tipo de ato e as condições segundo os quais ele é realizado que determinam a escolha dos objetos que caem sob ele ou, então, a maneira com que os objetos serão abordados através desse ato de pensamento.

Qual é, no entanto, o objetivo inicial de Descartes ao empregar uma definição desse tipo? É, parece-me, o de pensar a determinação da escolha dos objetos de pensamento segundo a maneira com que o ato de apreensão é estabelecido; mas tão relevante quanto isso é a eliminação de qualquer *probabilidade* do seio dos conhecimentos assim obtidos. No enunciado da Regra II, Descartes delimita o campo de objetos a serem pensados de acordo com a capacidade cognitiva do espírito: “É preciso se ocupar apenas dos objetos, para os quais nossos espíritos parecem bastar para adquirir um conhecimento certo e indubitável” (RUC, 3; AT X-1, 362). E esta delimitação envolve primeiramente considerações de ordem epistemológica e, apenas em um segundo momento, considerações por relação à natureza dos objetos que se adequam às condições epistemológicas. Logo após o enunciado, no início do desenvolvimento da Regra II, ao definir sua noção de ciência, ele nos mostra em que consiste a noção de probabilidade que pretende eliminar do conhecimento:

“[1] Toda ciência é um conhecimento certo e evidente; [2] e aquele que duvida de muitas coisas não é mais sábio, que aquele que jamais pensou nelas, [3] mas parece mesmo menos sábio que este último, se sobre qualquer uma ele concebe uma opinião falsa; [4] também vale mais não estudar nunca, que se ocupar de objetos tão difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso somos constrangidos a admitir por certas coisas duvidosas, [5] porque nestas questões a

esperança de aumentar o seu saber não é tão grande, que o risco de a diminuir.” (RUC, 3; AT X-1, 362).

A primeira frase do raciocínio define a noção cartesiana de ciência, a estabelecendo como um conhecimento certo e evidente. O raciocínio que se segue visa especificar a noção de ciência, aí estabelecida a partir da certeza e evidência. No ponto [2], Descartes afirma “que aquele que duvida de muitas coisas não é mais sábio, que aquele que jamais pensou nelas”; ou seja, ele afirma que o estado de dúvida por relação a algum “conhecimento” possui um valor epistêmico igual ou inferior que o estado de completa indiferença por relação à certeza deste conhecimento particular; não pensar em algo não parece ser pior, de um ponto de vista epistêmico, que possuir uma dúvida por relação a algo. Neste ponto, dúvida e certeza já são contrapostas uma à outra, sendo que a certeza por relação a algo é oposta à dúvida por relação a esta mesma coisa: estar certo sobre a verdade de uma proposição qualquer é oposto a duvidar desta mesma proposição.

Mas, em que consiste o estado de dúvida? Na mera oposição à certeza por relação a algo? No terceiro passo do argumento, Descartes afirma que “parece menos sábio que este último [do que aquele que jamais pensou em algo], se sobre qualquer coisa ele concebe uma opinião falsa”. O que ele quer dizer com isso? Trata-se de uma asserção sobre a verdade e a falsidade de uma determinada proposição? Se este fosse o caso, pareceria que Descartes está ultrapassando a conclusão permitida pelas antecedentes deste raciocínio, na medida em que estaria retirando uma conclusão sobre a verdade e a falsidade do conhecimento em um contexto em que a verdade não está ainda em questão. Trata-se, de fato, da continuação do raciocínio anterior, no qual o que está em questão é o valor do estado epistêmico do cognoscente. Conceber uma opinião falsa sobre algo consiste em estar certo da verdade de uma proposição que é falsa. Estar certo da verdade de uma proposição que é de fato falsa possui um valor epistêmico inferior a estar em dúvida por relação a algo e a não pensar em algo. O raciocínio de Descartes neste ponto parece ser o de que “se se está certo de que A é verdadeira e A é, de fato, falsa, então aquele que está certo de A é menos sábio que aquele que está em dúvida sobre A ou que ignora completamente A”. A verdade e a falsidade são aqui pensadas em função direta da certeza e da dúvida por relação a um conhecimento qualquer.

A partir disso, creio que é possível dizer que o problema da falsidade e da verdade das proposições deve ser colocado em relação de dependência com a questão da

certeza e da dúvida. Certeza e dúvida são as noções opostas que determinam a aceitação das proposições para a filosofia cartesiana. Mas, se a aceitação das proposições se dá devido à certeza e a dúvida que se têm sobre estas proposições, como é possível afirmar que se pode estar certo de que uma proposição é verdadeira se sua verdade não parece exercer o papel principal na aceitação das proposições? O que parece estar sendo proposto por Descartes é o seguinte: estou certo da verdade de p se estou certo de p ; ou, então, p é verdadeira se estou certo de p . Mas, para que se esteja certo de p e não se esteja errado sobre isso é preciso que, *de fato*¹⁶, p seja verdadeira. Mas, se eu devo estar certo da verdade de p e eu não posso, devido apenas à certeza que tenho de p , saber se p é de fato verdadeira, então eu preciso distinguir entre a verdade e a falsidade *de fato* de p de alguma outra maneira que devido somente à certeza que tenho de p (acredito que a solução cartesiana para esse problema se encontre na proposta de que a aceitação de proposições como verdadeiras seja baseada em sua simplicidade e facilidade – mais adiante veremos como isso se dá). Isso até o ponto [3]. Mas Descartes não fornece, aqui, uma resposta para como se podemos estar certos da verdade *de fato* de p . O que ele faz é relacionar a certeza que temos por relação à verdade de uma dada proposição à condição de que ela seja mesmo considerada como verdadeira ou como falsa; no entanto, isso não quer dizer que a verdade e a falsidade não sejam pensadas por relação à certeza e à dúvida que se possui no que se refere a elas. Então, é possível explicar a implicação [3]: se ser sábio ou, como diz Descartes, *mais* sábio consiste em estar certo da verdade de algo na medida em que este conhecimento é de fato verdadeiro, então, ser *menos* sábio consiste em se estar certo da verdade de algo que é de fato falso.

Tentemos sumarizar o que foi dito até aqui: se está certo de algo quando se está certo da verdade de uma proposição ou se está certo de sua falsidade. Assim, (a) pode-se estar certo da verdade de p e de fato p pode ser verdadeira; (b) é possível estar certo da falsidade de p e de fato p ser verdadeira; (c) pode-se estar certo da falsidade de p e de fato p pode ser verdadeira; (d) pode-se estar certo da falsidade de p e de fato p ser falsa. Em (a) e (d) não se está enganado por relação à certeza que se atribui aos conhecimentos, em (b) e (c) se está enganado por relação a esta certeza. Se tomamos

¹⁶ Por *de fato*, não quero dizer um conhecimento baseado na experiência, mas antes um conhecimento que afirme que p é verdadeira na medida em que p for mesmo verdadeira. Embora não acredite que Descartes elimine todas as instâncias de conhecimento sensível de sua Filosofia, me parece que ao menos a determinação da natureza da realidade não é estabelecida *apenas* pelo acesso da coisa pensante à experiência. Embora não acredite que o conhecimento possa ser caracterizado como algo atingido apenas de maneira *a priori*, me parece que os critérios segundo os quais Descartes pretende discriminar a verdade por relação ao conhecimento que temos das coisas, ao menos, talvez sejam estabelecidos *a priori* ou com uso de elementos que podem abrir mão de conhecimentos obtidos por experiência.

todos estes casos em conjunto, não se pode afirmar que em todos eles o cognoscente atribui da maneira correta verdade e falsidade a estas proposições, mas apenas que estar certo de algo consiste em se estar certo de sua verdade ou de sua falsidade. Se estar certo de algo é estar certo da verdade ou da falsidade de algo, não obstante se de fato a proposição de que se está certo é verdadeira ou falsa (ao menos para o raciocínio presente no início do desenvolvimento da Regra II), então talvez seja possível dizer que a dúvida, para Descartes, consiste em não se estar certo sobre a verdade ou a falsidade de um dado conhecimento, mas antes em um estado de indecisão ou hesitação por relação à verdade e à falsidade atribuíveis a uma dada proposição, independentemente de se esta proposição é de fato verdadeira ou falsa. Assim, se pensamos a partir do estado epistêmico atribuível ao cognoscente no momento em que ele pensa em uma dada proposição, a sua incapacidade de emitir uma asserção por relação à verdade e a falsidade de uma dada proposição consiste na possibilidade de atribuir a esta mesma proposição de maneira indistinta tanto a verdade quanto a falsidade.

A partir disso, Descartes pode estender o que é pensado, ao menos em parte, pelas premissas [2] e [3] para o que é pensado pela conclusão [4], a partir da premissa [5]. O paralelo entre ambos os raciocínios torna-se explícito, embora os elementos presentes em [4] e [5] necessitem de posteriores esclarecimentos, presentes no restante do desenvolvimento da Regra II: [2] aquele que duvida não é mais sábio que aquele que ignora; [3] aquele que está enganado é menos sábio que aquele que ignora; [5] nas questões que envolvem objetos difíceis a esperança de aumentar o conhecimento não é maior que o risco de diminuí-lo, ou seja, o risco de se estar enganado e de tornar-se menos sábio é maior que o de aumentar o conhecimento; [4] então, vale mais não estudar jamais e permanecer na ignorância do que estudar e diminuir o conhecimento, ou seja, vale mais permanecer na situação epistêmica de ignorância, que é equivalente à de dúvida, do que se arriscar a uma situação epistêmica de engano ou de defesa da verdade de uma proposição falsa a título de verdadeira ou, inversamente, de uma proposição verdadeira a título de falsa.

Se isto é correto, todo o problema passa a figurar a partir de uma outra perspectiva: como é possível distinguir o que é de fato verdadeiro do que é de fato falso? Como é possível ter certeza da verdade ou falsidade de p de maneira que p seja de fato verdadeira ou falsa, de maneira que a certeza sobre p permita afirmar a verdade de p , sem que com isso se esteja enganado sobre a verdade ou falsidade de p ? A resposta cartesiana, ao menos a que é apresentada nas *Regras*, é surpreendente. Ela não

parece consistir em uma reflexão sobre a própria natureza da verdade e nem mesmo numa resposta sobre o estatuto ontológico da verdade (relação entre proposições verdadeiras e a realidade ou reflexão sobre a própria realidade da verdade), mas antes nas condições de aceitabilidade das proposições a título de verdadeiras ou falsas. São somente nas obras posteriores que versam sobre questões metafísicas que a verdade de proposições será discutida a partir de uma perspectiva fundamentacionista, e mesmo aí relacionada com a certeza, sendo que nas *Regras* as questões sobre a verdade e o conhecimento parecem consistir apenas em suas condições, sobretudo nas de sua aceitabilidade. Então, como ele procede nas *Regras*?

Descartes reconhece apenas dois estados epistêmicos nas *Regras* e, com efeito, também em suas obras posteriores: a certeza e a dúvida. Outros estados, como o engano, parecem não poderem ser ditos estados epistêmicos por eles mesmo, independentemente da certeza, na medida em que o engano depende da certeza da verdade por relação a algo que é falso ou da certeza da falsidade por relação a algo que é verdadeiro¹⁷. A certeza consiste na afirmação da verdade ou da falsidade de uma determinada proposição; a dúvida consiste na possibilidade tanto da afirmação da verdade quanto da afirmação da falsidade de uma determinada proposição, ou seja, numa indecisão por relação à sua verdade ou à sua falsidade – no que Descartes chama de probabilidade. Probabilidade não consiste, no caso de Descartes, em probabilidade matemática, pensada em termos percentuais, mas na mera possibilidade da afirmação da verdade ou da falsidade de uma dada proposição. Uma proposição é provável quando ela pode ser pensada tanto como verdadeira como quanto falsa. Mas ela não pode ser

¹⁷ Posteriormente, em suas obras, Descartes reconhecerá três tipos diferentes de certeza: a metafísica, a psicológica e a moral. A certeza metafísica é a certeza por relação ao conhecimento claro e distinto após a fundamentação metafísica dada pelas *Meditações*. A certeza psicológica é a certeza que se tem por relação aos conhecimentos claros e distintos. A certeza moral diz respeito àqueles conhecimentos muito plausíveis, baseados em ideias claras e distintas, por um lado, mas também em alguma medida em dados empíricos na medida em que são pensados de maneira dependente das ideias claras e distintas e por relação aos quais não se possui razões de duvidar. Outra maneira de se interpretar estes tipos de certeza é tomar a certeza metafísica como aquela que se possui quando não se tem razões para duvidar de algo; a certeza psicológica como não estando apto a duvidar de algo; e a moral como a certeza assumida para propósitos práticos (ver Peter Markie, *Clear and Distinctness Perception and Metaphysical Certainty*, in *Mind*, Vol. 88, No. 349, pgs. 97-104; Edwin Curley, *Descartes Against the Sceptics*) Não é muito fácil classificar o tipo de certeza que Descartes tem em vista nas *Regras*, ainda mais porque é possível que ele não tenha as distinguido em diversos tipos nesta obra, sendo que essa divisão consistiria em desenvolvimentos posteriores de sua obra. Mas me parece que o tipo de certeza mais próximo ao das *Regras* seria a psicológica, tendo em vista que este tipo de certeza envolve a inaptidão de se duvidar de algo no momento em que se percebe este algo de maneira clara e distinta. Pois o fato de Descartes estabelecer a definição de ciência como o tipo de conhecimento que é “certo e evidente” antes de mostrar quais são as ciências que oferecem o modelo para esse conhecimento não se opõe ao fato de que não se está apto a duvidar deste conhecimento no momento em que se os percebe. Ao contrário, aceitar esse tipo de certeza fortalece o procedimento posterior de Descartes nas *Meditações*.

verdadeira e falsa a um só tempo, ela é, portanto, ou bem verdadeira ou bem falsa. Então, qualquer decisão por relação à verdade ou à falsidade de uma proposição já está determinada por uma destas duas escolhas: uma proposição não pode ser mais ou menos verdadeira, mais ou menos falsa, mas deve ser uma das duas coisas. Se se puder, então, determinar as condições sob as quais uma proposição é aceita como verdadeira (que não serão as condições segundo as quais ela deverá ser aceita como falsa), então é razoável dizer que se pode conhecer com certeza a verdade de uma proposição e que é ao menos muito razoável dizer que a verdade conhecida com certeza equivale à verdade de fato da proposição. Como Descartes só reconhece dois valores de verdade e estes se excluem mutuamente, reconhecê-la como não sendo falsa (ou isenta de defeito de falsidade) deve¹⁸ equivaler a reconhecê-la como verdadeira. Então, se houverem conhecimentos isentos de vício de falsidade, pode-se dizer deles que são verdadeiros e tomá-los como modelos de conhecimento verdadeiro. E desta maneira é possível determinar as condições sob as quais um conhecimento pode ser tomado como certo e de fato verdadeiro.

Todo este argumento tem em vista abrir caminho a um conhecimento certo e cuja verdade possa ser afirmada a partir da certeza que dele se possui, mas que, no entanto, não se baseie, ao menos de início, em alguma noção de verdade como correspondência. É nisto, me parece, em que consiste a reflexão cartesiana sobre a relação entre certeza e verdade nas *Regras*, e que será desenvolvida e aplicada no restante da obra: se se puder dizer com certeza que a proposição não diz nem mais, nem menos, nem algo diferente daquilo que é conhecido através dela (ou, talvez, que o que é conhecido dela), e que ela cumpre com os requisitos de aceitabilidade, então a proposição deverá ser considerada verdadeira; de uma proposição da qual os seus elementos constituintes são conhecidos¹⁹, se deve dizer que ela é verdadeira; se uma proposição contiver algo de desconhecido, então ela é provável ou possivelmente

¹⁸ Deve equivaler, porque Descartes não fornece nenhuma prova disso nas *Regras*.

¹⁹ Este ponto é delicado sob dois aspectos diferentes. Em primeiro lugar, saber o que uma proposição diz não significa saber tudo o que dela decorre, mas apenas o que ela diz. Neste sentido, se conhecemos os seus termos constituintes e a relação entre eles, então não é necessário conhecer o que dela decorre para que seja considerada como verdadeira. Em segundo lugar, creio que é preciso distinguir entre o conhecimento que se possui por relação a, por exemplo, um objeto matemático qualquer (um triângulo) e o conhecimento de alguma propriedade que é considerada como contida neste objeto matemático; pois uma proposição que diz respeito a uma propriedade deste objeto não precisa esgotar todo o conhecimento contido neste objeto, mas apenas ser conhecida no que se refere a todos os seus elementos constituintes e à relação entre estes elementos constituintes, por um lado, e na sua relação com este objeto, por outro. Por fim, cabe ressaltar que não estou ainda distinguindo aqui entre proposições que são conhecidas por outras e proposições *per se notas*, mas apenas salientando algumas das características de *todos* os conhecimentos verdadeiros.

verdadeira. Assim, se houverem proposições conhecidas com certeza e que sejam de fato verdadeiras ou, ao menos, que sejam consideradas de fato verdadeiras (de acordo com as condições de aceitabilidade destas proposições), então uma reflexão sobre o que torna o sujeito cognoscente certo da verdade da proposição equivale (ao menos sob o ponto de vista da certeza) a uma reflexão sobre a verdade de fato das proposições. E se, por fim, os resultados destas reflexões puderem ser aplicados ao conhecimento das demais proposições, mostrando como conhecê-las com certeza, então é possível estabelecer uma maneira de chegar à certeza de outras proposições, de modo que a certeza sobre sua verdade seja igualmente considerada equivalente à verdade de fato destas proposições, desde que as mesmas condições que levam à certeza por relação às primeiras sejam transferíveis a estas outras proposições. Como afirma Descartes mais adiante, ainda na Regra II:

“Agora portanto, como nós dissemos um pouco antes que as únicas dentre as outras ciências conhecidas a Aritmética e a Geometria existem [que sejam] isentas de defeito *de falsidade ou de incerteza*: é preciso notar, afim de pesar mais cuidadosamente o porque isso é assim, que nós chegamos à verdade das coisas através de um duplo caminho, a saber, por experiência, ou por dedução” (RUC, 5; AT X-1, 364 – grifo meu).

1.4. *O que é conhecido por intuição.*

Como espero ter mostrado na seção anterior, a questão da relação entre “estar certo da verdade de uma proposição” e “a verdade de fato” desta proposição parece se resolver em vistas da discernibilidade das condições que permitem estabelecer a certeza da verdade das proposições; isso, ao menos, nas *Regras*. Mas, como ele procede a isso? Como Descartes discerne o que chamei aqui de *verdade de fato* de uma proposição da *falsidade de fato*? Como vimos, sua estratégia já está estabelecida desde a Regra II. Ela consiste em tomar uma ciência que não é considerada como falsa como de fato verdadeira. E uma ciência que, além de ser isenta de vício de falsidade, é também isenta de vício de incerteza. Ela pode ser considerada, devido à natureza de seu próprio objeto e a certeza que se possui por relação ao que se pode saber sobre ele, o modelo de conhecimento a ser analisado como possuindo as características requeridas para que possa ser considerada como de fato verdadeira e da qual se pode ter certeza de sua

verdade. Agora, mais do que considerações de método, nos importa aqui o que faz de uma proposição ou de um conhecimento algo apto a ser tomado como verdadeiro nas *Regras*. Nisto, creio eu, consiste a gênese da teoria das *percepções claras e distintas*.

A escolha das ciências como *tipos* ou *modelos* de conhecimentos que respeitam as condições estabelecidas por Descartes na Regra II não parece ser sem propósito. Como ele mesmo o afirma, os conhecimentos da Aritmética e da Geometria são as únicas isentas, segundo ele, de vício de incerteza e de falsidade. Estas ciências, então, cumprem com os requisitos iniciais estabelecidos na Regra II, mas possuem, além disso, uma vantagem adicional. Elas não consistem em ciências falsas, e talvez segundo a ótica de Descartes nem poderiam ser consideradas como tais: se é assim, não é implausível que Descartes as tenha tomado como verdadeiras, tendo em vista que o que não é falso parece poder com razão ser considerado verdadeiro. E mesmo, não é implausível também dizer que ele as tenha tomado por verdadeiras propositalmente. O que significa que Descartes pensa estar autorizado a conceber a relação entre “estar certo de algo” e proposições que são “*de fato* verdadeiras” a partir de conhecimentos que são aceitos como *de fato* verdadeiros. Se levamos em consideração, por exemplo, a apresentação da geometria através do método axiomático, o que Descartes chama de maneira de demonstrar sintética nas Segundas Repostas, então não há nenhum motivo para que estas ciências, tomadas nelas mesmas, sejam consideradas como falsas. Pois, segundo esta maneira de demonstrar, parte-se de proposições consideradas auto-evidentes e por isso tomadas como verdadeiras, os axiomas e postulados, e deduz-se a partir deles suas proposições e teoremas, de maneira que estes teoremas podem ser considerados como proposições verdadeiras da geometria. Assim, Descartes pode crer estar autorizado a pensar a partir das ciências matemáticas as condições de aceitabilidade de proposições a título de certas e evidentes, ou seja, a pensar a partir deste modelo matemático *aquilo* que as torna certas e evidentes.

Aproveitemos o ensejo dado pelo exemplo acima, para mostrar algumas das coisas que Descartes parece ter em mente ao falar de conhecimento certo e evidente. Embora a geometria euclidiana seja tomada como um dos modelos de ciência, sua maneira de demonstrar possui ainda um inconveniente: nem todas as suas proposições podem ser consideradas *igualmente* evidentes. As suas proposições não são todas evidentes por si mesmas, pois muitas delas dependem de outras proposições e do reconhecimento de que são verdadeiras. Apenas as proposições que são consideradas como axiomas ou postulados, aquelas que são as mais simples, são tomadas como

proposições evidentes. E é justamente por serem consideradas evidentes que elas são ditas serem verdadeiras. O conhecimento da verdade das demais conclusões depende, no entanto, da verdade das primeiras proposições, ou seja, das definições, dos axiomas e postulados. Dado que os axiomas são tomados como verdadeiros, as conclusões tiradas a partir dos axiomas e que tomam os axiomas como premissas, devem ser também tomadas como verdadeiras, desde que a dedução seja correta. Agora, o que Descartes parece levar em consideração, no que se refere a este modelo de conhecimento, é que algumas das proposições desta ciência não podem ser tomadas como falsas, mesmo se excluirmos delas as demais proposições, pois, se a verdade dos axiomas e dos postulados depende apenas de sua evidência, não é preciso, para que se as tome como verdadeiras, nenhuma outra proposição ou qualquer pressuposição. Da mesma maneira, a certeza que se pode possuir por relação a elas: elas são consideradas verdadeiras porque são evidentes, e consideradas certas porque consideradas verdadeiras.

Embora certeza e evidência sejam atribuíveis ao conhecimento dos axiomas, Descartes não parece atribuir evidência às demonstrações feitas a partir destas proposições em si mesmas evidentes, mas apenas certeza:

“Mas foi preciso proceder assim [pensando um segundo modo de conhecer além da intuição, a dedução], porque um grande número de coisas são conhecidas com certeza, sem serem elas mesmas evidentes, posto que elas sejam deduzidas dos princípios verdadeiros e conhecidos por um movimento continuo e em nenhuma parte interrompido do pensamento o qual intui cada coisa à parte” (RUC, 9; AT X-1, 369).

Se, como disse antes, é a evidência das proposições que permite dizer delas que são verdadeiras, estas proposições então não deveriam ser ditas falsas? A reflexão cartesiana da relação entre certeza e verdade não visa afirmar que proposições deduzidas não são elas mesmas verdadeiras. Antes, parece-me, visa distinguir entre conhecimentos que são ditos serem verdadeiros por si mesmos (as coisas *per se notas* – conhecidas por si) das coisas (talvez, proposições) que são conhecidas a partir de outras (as *notas par autrui* – conhecidas a partir de, ou através de, outras); ou seja, visa meramente distinguir as coisas que são conhecidas como verdadeiras (ou não falsas) independentemente das demais proposições, daquelas proposições que são conhecidas demonstrativamente a partir destas primeiras. O que Descartes nos diz no trecho supracitado, portanto, por relação à evidência, é que muitas das proposições que consistem em conhecimentos

certos não são “elas mesmas evidentes”, ou seja, *conhecidas por si* mesmas, enquanto outras proposições o são.

Há ainda um segundo inconveniente na maneira sintética de demonstração. O que Descartes tem em mente ao longo do desenvolvimento das *Regras* não é especificamente este modo de demonstrar, mas com certeza três – e talvez mesmo quatro – outras propostas: 1) um método geral de descoberta / resolução de problemas, descrito por alguns comentadores como método analítico e, por outros, como método analítico-sintético; 2) uma certa concepção de ciência, a *mathesis universalis*, uma ciência da ordem e medida enquanto ciência matemática mais geral que as ciências matemáticas particulares (a Aritmética, a Geometria, mas também a Música e a Astronomia); 3) se não uma concepção de filosofia natural, ao menos um método a partir do qual seja possível explicar qualquer fenômeno físico; 4) e mesmo talvez uma ontologia. Não me deterei em delinear cada uma dessas coisas, mas apenas em considerar brevemente uma diferença entre maneira de demonstrar sintética e analítica. A primeira é considerada por ele, até onde eu sei, como uma espécie de dispositivo expositório/dedutivo, no qual se apresentam, segundo o modelo da *Geometria* de Euclides, axiomas, postulados e demonstrações. De fato, se deduz neste modelo, mas a interpretação cartesiana deste é a de que esta dedução não nos mostra a maneira pela qual os conhecimentos foram obtidos ou descobertos, mas apenas são expostos da maneira mais adequada ao convencimento do leitor, consistindo na maneira de demonstrar “mais adequada para arrebatar a adesão do leitor”. É apenas a análise que nos mostra “o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi descoberta”. Ora, a primeira diferença relevante entre estas duas maneiras de proceder é a de que no modelo sintético se enunciam todos os axiomas e postulados necessários à demonstração de *todas* as proposições que seguem seu enunciado, enquanto alguns deles não são necessários e, nem mesmo, úteis, para demonstrar uma proposição ou teorema em particular. A segunda diferença é que a maneira de demonstrar sintética não ensina a colher os elementos necessários para a resolução de um problema particular, enquanto para a análise um adequado recolhimento destes elementos é necessário.

Por que estas duas diferenças são relevantes para o presente capítulo? Porque o que Descartes pretende, com o estabelecimento de um método universal e de uma *mathesis universallis*, não é construir uma exposição axiomática de uma dada ciência, mas estabelecer as regras segundo as quais seja possível chegar ao conhecimento de proposições sem que, para isso, seja necessário um estabelecimento

prévio de um maquinário axiomático. Sua pretensão é mostrar como é possível construir deduções sem que para isso seja necessário ter estabelecido uma axiomática completa, identificando apenas os elementos necessários para se provar uma determinada proposição, aquilo que se busca conhecer e que é apresentado como o problema em questão²⁰. É na descoberta dos elementos necessários para a prova de uma dada proposição e na ordenação entre eles que as regras de seu método (parece-me) se concentram. É importante notar que isto não implica para ele nem uma recusa do uso da lógica, mas apenas uma recusa de um modelo formal ou formalístico da lógica (e talvez de uma certa concepção de lógica, a silogística aristotélica e suas versões medievais), e tampouco uma recusa da verdade e validade de exposições axiomáticas para as ciências. O que isso implica com certeza é uma diferença no uso da lógica, que é submetida a uma orientação metodológica e à necessidade de que aquilo que é demonstrado deve ser conhecido de maneira evidente, por um lado, e que os axiomas (sejam eles pertencentes a todas as ciências ou, então, a ciências particulares) devem ser considerados apenas na medida em podem ser intuídos, intuição regulada a partir dos dados levantados para a solução de um problema em particular ou para a prova de uma determinada proposição.

Isso, é claro, não suprime o propósito da escolha cartesiana da Aritmética e da Geometria como modelos de ciências para as *Regras*, pois elas possuem características que qualquer leitor minimamente versado em Matemática e em Filosofia na época de Descartes estaria disposto a aceitar: são certas, evidentes (ao menos os axiomas ou proposições mais simples) e isentas de falsidade. O que Descartes fará, após um longo percurso que não apresentarei aqui, é eleger as coisas que podem, segundo ele, ser consideradas certas e evidentes e, principalmente, mostrar quais são elas e como elas podem ser ligadas entre si em uma dedução. Estes elementos são as naturezas simples e o que permite descobrir as relações entre elas são as noções comuns, que são contadas dentre as naturezas simples.

²⁰ Alguns comentadores sugerem que o método de análise em Descartes consiste em tomar a proposição em questão como resolvida, de maneira a procurar em seguida os elementos e relações que permitem concluir esta mesma proposição. Em geometria, isto significa encontrar tomar a incógnita como conhecida e relacioná-la com as demais quantidades da equação. Descartes pode abrir mão da axiomática completa, nesse caso, porque precisa se concentrar apenas nas relações necessárias para resolução do problema. Talvez este ponto seja, ao menos em alguma medida, análogo para este caso.

1.5. *Naturezas simples: o que é conhecido “nas” coisas.*

Anteriormente (na segunda seção deste capítulo) citei a lista de naturezas simples apresentada nas *Regras*. Ela consiste em quatro grupos, divididas entre puramente intelectuais, puramente materiais, comuns e noções comuns. O primeiro é o das puramente intelectuais, dentre as quais Descartes enumera o conhecimento, a dúvida, a ignorância e a ação da vontade. O segundo é o das puramente materiais, a figura a extensão, o movimento. O terceiro é o das comuns, a existência, a unidade, a duração. O quarto é o das noções comuns, dentre as quais se contam “duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si” e “duas coisas que não podem ser relacionadas a uma terceira de uma mesma maneira tem entre elas também alguma diversidade”. Dentre todas estas coisas, apenas as noções comuns podem ser consideradas com o que na geometria euclidiana é classificado como axiomas. Embora a primeira apresente uma igualdade entre números ou, mais precisamente, quantidades (seja ela extensiva ou discreta – isto para Descartes), a segunda apresenta um enunciado sobre relações que talvez não diga respeito somente a números²¹, mas também aos demais tipos de relações, inclusive às lógicas²².

A primeira coisa importante a ser notada, parece-me, é que tanto as naturezas simples quanto as relações possíveis entre naturezas simples (relações que são também consideradas naturezas simples) são tomadas aqui como conhecimentos de um mesmo nível epistêmico: todas são tomadas como conhecidas por si, ou seja, não possuem a necessidade de outros conhecimentos para que possam ser tomadas como verdadeiras. Isto se deve a que, consideradas do ponto de vista da intuição, nenhuma delas parece necessitar de outros conhecimentos dos quais elas dependam²³. Mas, embora haja um reconhecimento no que se refere à igualdade de nível epistêmico destes conhecimentos, há no entanto diferenças de naturezas entre eles. Digo isso não por relação ao fato de que algumas são consideradas puramente materiais e outras puramente intelectuais, mas devido ao fato de que algumas parecem consistir em

²¹ Talvez, como nos indica J-L. Marion em *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*, pg. 191-2, a primeira diga respeito a uma relação de *medida*, enquanto a segunda a uma relação de *ordem*.

²² Quanto a este último caso, trata-se de relações; mas nem todas as relações são lógicas, no sentido de que foram pensadas e trabalhadas na construção de sistemas lógicos. Pode-se ter, por exemplo, relações entre quantidades: $1 < 2 < 3$.

²³ Quanto a este ponto, há certas dificuldades. Pois Descartes parece afirmar uma certa anterioridade heurística e mesmo metodológica das demais naturezas simples por relação aos axiomas. Como casos pode-se citar o argumento do cogito tal como explicado nas *Segundas Respostas* (OP, 168; AT, IX), nos *Princípios* (PP, 27) e na *Entrevista com Burman* (CSMK, 152).

conceitos de que as naturezas compostas são compostas, e as noções comuns em relações entre os conceitos segundo os quais é possível compor o conhecimento das demais coisas. Mas em que consiste a natureza destes conceitos?

A princípio, poderíamos dizer que estes conceitos são predicados de coisas, pelos quais se conhece a natureza destas últimas. Neste sentido, poderíamos dizer que a noção de figura é predicada de triângulo, ou que a noção de extensão é predicada de corpo. No entanto, a análise cartesiana não parece de início se prender especificamente ao fato de que as naturezas simples sejam predicados, mas, antes, na análise de uma de suas propriedades epistemológicas, a simplicidade, assim como à impossibilidade de que sejam tomadas como falsas, que parece ser uma decorrência da primeira (HAMELIN, 1921, pg. 78). Com isso, não estou negando que Descartes considere as naturezas simples como um tipo de predicado, mas apenas afirmando que a maneira com a qual estas naturezas simples são conhecidas (talvez a título de predicados de outras coisas) enseja o estabelecimento deste critério epistemológico. Em que consiste, então, sua simplicidade? Na *Regra XII*, Descartes fornece os critérios segundo os quais estes conceitos são considerados simples: “é preciso considerar cada uma das coisas enquanto elas são ordenadas por relação a nosso conhecimento de maneira diferente, que se nós falássemos das mesmas enquanto elas existem realmente” e, em seguida, no mesmo parágrafo, “nós chamamos simples apenas aquelas, das quais o conhecimento é tão transparente e distinto, que o espírito não poderia as dividir em muitas [ou diversas – *plusieurs, pluras*] outras que lhe seriam conhecidas mais distintamente” (RUC, 45; AT X-1, 418).

Quanto à primeira consideração, trata-se de uma diferença traçada entre a maneira pela qual as coisas são consideradas por relação ao intelecto e a maneira pela qual elas são consideradas como realmente existentes, de maneira a reconhecer a unidade e a identidade, *a parte rei*, das naturezas simples – ou seja, que estas, quando consideradas como coisas realmente existentes, não se distinguem *realmente* entre si, existindo unidas na coisa que é ela mesma simples e una – e sua distinção quando consideradas do ponto de vista do entendimento – ou seja, por relação ao nosso entendimento (“*respectus intellectus nostri*”) elas são coisas distintas e passíveis de serem conhecidas separadamente. É sob essa distinção inicial entre as coisas concebidas por respeito ao entendimento e das coisas concebidas como realmente existentes que a noção de simplicidade desenvolvida na Regra XII, ao menos a noção de simplicidade que aí interessa a Descartes e a nós, é pensada. Trata-se da simplicidade pensada por

respeito ou relação ao intelecto e que é ordenada por relação ao conhecimento. Assim, identificamos o quadro conceitual epistemológico segundo o qual a simplicidade é pensada, mas ainda não foi esclarecido em que consiste a simplicidade das naturezas simples. Com o objetivo de precisar o sentido dessa simplicidade, analisemos a passagem na qual Descartes apresenta seu critério para a simplicidade.

O critério para a simplicidade é pensado segundo duas condições: “nós chamamos simples apenas aquelas” naturezas 1) “das quais o conhecimento é tão transparente e distinto” que 2) “o espírito não poderia as dividir em muitas [ou diversas – *plusieurs, pluras*] outras que lhe seriam conhecidas mais distintamente”. A primeira condição envolve duas exigências, a transparência e a distinção. O que dizer quanto à primeira? No que se refere a ela, parece que Descartes está considerando a possibilidade de perceber ou não o que está contido na natureza simples quando pensamos nela, em suas diferenças, em suas notas características (ou, ainda, para o caso das relações, em que consiste a relação). Quando se trata de uma natureza simples, parece que a ideia de Descartes é a de que aquele que pensa nelas seja capaz de discernir tudo o que está nela contido e que faz com que a natureza simples seja esta natureza simples e não outra. Por exemplo, quando se considera uma linha ou o movimento, é possível se extrair da própria noção de linha que ela é contínua, que possui uma certa quantidade e coisas do gênero; da mesma maneira, a de movimento, quando se leva em consideração o que é o movimento, sabe-se que ele envolve a noção de extensão (ou de espaço) e a de tempo. A transparência das naturezas simples parece salientar, assim, um acesso por parte do entendimento àquilo que ela é e ao que está contido nela. Ela não parece ser em nada distinta daquilo que nela se entende. Por oposição a uma coisa composta, poderíamos dizer que esta última não é transparente ou, ao menos, não é por si só transparente; pois, do mero fato de se conceber um triângulo, não se segue que se possa conceber imediatamente (sem dedução) todas as suas propriedades²⁴.

²⁴ De fato, é objetável que se conceba todas as propriedades da extensão como efeito da concepção da noção de extensão, assim como se conceba todas as propriedades da linha como decorrência do fato de que se conceba a linha. Com efeito, parece que esta seja a noção cartesiana de conceptibilidade. No entanto, me parece que é possível distinguir um pouco as coisas no interior da noção de conceptibilidade. Pois não me parece que a tese cartesiana seja a de que ao conceber uma natureza simples ou, então, a relação de distinção modal, nos tornemos conscientes de todas as suas propriedades ou de que um modo de uma substância é dependente dela e não possamos estar conscientes do modo sem estarmos conscientes da substância de que é modo. Não parece se tratar de um efeito mecânico do conceito de um modo e do conceito de uma natureza simples sobre a consciência que da concepção destas coisas se esteja automaticamente conscientes delas. Antes, creio que é mais ou menos o seguinte que se passa: ao conceber um modo e atentar ao fato de que o modo é modo de uma substância, ou seja, estarmos conscientemente atentos a isso, não é possível conceber o modo sem a substância. Conceitualmente, a

Se esta explicação é correta, isto significa que não se devem entender as naturezas simples como completamente destituídas de complexidade. Deve-se assumir, ao contrário, que elas mesmas são consideradas como complexas. E isto porque, na medida em que se entende o que estas naturezas simples são, podem-se perceber outras coisas de que elas são constituídas. Elas são certamente menos complexas que as naturezas compostas, mas ainda assim intrinsecamente complexas. Mas a que título, então, elas podem ainda ser consideradas simples? Antes de responder a esta pergunta, vejamos brevemente o segundo critério para a simplicidade, a distinção. Descartes afirma que elas devem ser distintas de maneira que o espírito não as possa dividir em outras que sejam conhecidas mais distintamente. Neste ponto, a mera alusão à lista de naturezas simples não parece oferecer grandes esclarecimentos. Os exemplos elencados são a “...figura, a extensão, o movimento, etc.” (RUC, 45; AT X-1, 418). Deste ponto de vista, não ficaria claro qual o limite da distinção a ser efetuada no seio dos conjuntos do que se nomeia de naturezas simples se Descartes não oferecesse esclarecimentos em outros capítulos e na sequência do parágrafo:

“...tão transparente e tão distinta, que o espírito não poderia as dividir em muitas outras que seriam conhecidas mais distintamente, tais são a figura, a extensão, o movimento, etc.; mas concebemos que todas as outras são de uma certa maneira compostas destas. O que é preciso tomar de maneira bastante geral, para não excetuar aquelas, que por vezes tiramos por abstração das <coisas> simples elas mesmas: como acontece, se dizemos que uma figura é o termo de uma coisa extensa, concebendo por ‘termo’ alguma <coisa> mais geral que por ‘figura’, a saber porque se pode dizer também termo da duração, termo do movimento, etc. Pois, então, mesmo se a significação de termo é abstraída da figura, ela não deve parecer por isto mais simples que a figura; mas antes, como ela é atribuída também a outras coisas, como a extremidade da duração ou do movimento etc., coisas que são de um gênero inteiramente diferente da figura, ela deve delas ser abstraída, e por consequência é alguma <coisa> composta de muitas naturezas muito diversas, e às quais ela se aplica apenas equivocadamente” (RUC, 45-6; AT X-1, 418-9).

relação entre o modo e sua substância e de uma natureza simples e suas notas características é necessária, mas esta relação pode passar despercebida a um pensamento desatento e, portanto, do fato de se estar consciente de um modo não se segue o fato de que se esteja consciente da substância de que o modo é um modo. Então, o que é objetável é que da consciência de uma se siga mecânica e automaticamente a consciência da outra; mas quanto à relação lógica entre a concepção de uma natureza simples e suas notas características, assim como a de um modo e sua substância, não se pode objetar que ela seja, segundo Descartes, necessária.

O que Descartes faz aqui é recusar um tipo de abstração na formação do que ele chama de naturezas simples. A abstração a ser recusada parece ser a de um tipo não empírica, tendo em vista que os objetos a partir da qual a noção de limite é abstraída são intelectuais, pois a noção de limite é abstraída das naturezas simples as quais são elas mesmas consideradas “em ordem a nosso conhecimento”, “por respeito a nosso entendimento”²⁵. Mas, qual é a acusação de Descartes contra este tipo de abstração? Trata-se de um tipo de abstração que visa extrair de conceitos de gêneros distintos uma noção mais geral, e a crítica de Descartes por relação a ela consiste justamente no fato de se abstrair a partir de conceitos de gêneros distintos, aparentemente irreduzíveis entre si, uma noção mais universal. No entanto, Descartes não está negando que a figura possa ser descrita e pensada segundo uma certa noção de limite, assim como a duração, mas apenas se negando a atribuir a ambas uma mesma noção de limite, a título de uma “<coisa> mais geral” que as outras naturezas simples. E ele justifica sua recusa devido ao equívoco decorrente para a noção de limite quando abstraída de naturezas simples distintas.

Então, o que distingue a noção de limite das demais naturezas simples, de maneira a torná-la inútil quando formada através da abstração a partir de diversas naturezas simples? Parece-me que o que Descartes está levando em consideração é o fato de que as naturezas simples de figura, extensão e movimento são elas mesmas determináveis e que, além disso, embora elas sejam determináveis, a única coisa que confere significado a elas é sua relação com objetos particulares de pensamento. Em decorrência disso, a noção de limite torna-se equívoca quando pensada por relação a cada uma das naturezas simples em particular, quando não pensada de maneira determinada. Ou seja, é apenas quando se pensa a natureza simples figura em um objeto geométrico particular, em uma figura particular, ou então na ideia de um corpo particular, que se pode falar da natureza simples figura que ela é distinta. É apenas quando o entendimento isola (talvez já neste ponto da carreira filosófica de Descartes) por abstração seletiva, a figura de um corpo particular ou, então, quando se pensa a natureza simples em uma figura particular, que se pode falar da natureza simples figura que ela possui algum significado determinado. Neste sentido, mesmo que representássemos a duração através de uma representação imaginativa na forma de uma linha, dizendo que o termo da duração é representado nesta imagem como os pontos

²⁵ Infelizmente, não sei atualmente identificar o tipo de abstração em questão, então me deterei o máximo possível nos termos da crítica cartesiana e naquilo que ele identifica como sendo problemático nela.

extremos da linha ou, então, dois pontos determinados da linha, a noção de termo da duração seria equívoca por relação à noção de termo de uma coisa extensa, que não se distingue da própria figura do corpo considerado: em um caso teríamos dois pontos determinados em uma reta, no outro a própria figura (no caso de um corpo triangular, o triângulo que é a sua forma). Se as naturezas simples são de fato determináveis e se percebê-las distintamente envolve percebê-las como determinadas, ou seja, envolve percebê-las em um objeto particular de pensamento, sendo que é isso que permite atribuir significado a elas, então quando se abstrai de naturezas simples diferentes algum de seus elementos a título de um conceito abstrato mais geral, de maneira a separá-lo delas, o que é delas abstraído perde seu significado e torna-se equívoco (já que é equivocadamente atribuído aos objetos). Daí se segue que um conceito deste tipo torna-se, para Descartes, tanto lógica quanto heurísticamente inútil²⁶.

Creio que ao menos duas outras passagens das *Regras* podem servir de evidência textual em defesa desta interpretação. A primeira se encontra na Regra IX, onde se trata de explicar o tipo de exercício necessário para se adquirir o hábito de “intuir as verdades com distinção e transparência” (RUC, 32; AT X-1, 400):

“Convém portanto que todos se acostumem, a abraçar ao mesmo tempo no pensamento <objetos> tão pouco numerosos e tão simples, que eles não pensem jamais saber nada, do qual eles não tenham uma intuição distinta, a não ser disto que eles conhecem o mais distintamente de tudo. [...] Pois, por exemplo, se eu quero examinar, se alguma potência natural pode no mesmo instante passar para um lugar distante, e através de todo o meio, eu não voltarei logo o espírito para a força magnética, ou para a influência dos astros, ou mesmo para a vivacidade da ação da luz, para procurar, se pode acontecer que ações deste tipo se façam em um instante: isto seria com efeito mais difícil de se provar que o que se pede; mas eu refletirei antes nos movimentos locais dos corpos, porque não se pode encontrar em todo este gênero de mais sensível. E eu notarei, certamente, que uma pedra não pode em um instante passar de um lugar para um outro, porque ela é um corpo; mas que uma potência, semelhante àquela que move a pedra, se comunica em um só instante, se ela passa nua de um sujeito a outro. Em uma palavra, se eu empurro uma das extremidades de um bastão tão longo quanto se queira, eu concebo facilmente que a potência, pela qual esta parte do bastão é movida, faz necessariamente se mover em um único e mesmo instante todas as outras partes,

²⁶ Observe-se que eu não estou afirmando que Descartes considera a lógica absolutamente inútil, seja ela a silogística aristotélica ou suas versões mais desenvolvidas da escolástica tardia, mas apenas que se Descartes diz que alguns tipos de conceitos abstratos são por ele considerados equívocos por relação a seus objetos eles não servem para se estabelecer um raciocínio de tipo lógico, o que é uma regra lógica básica. Neste sentido, um silogismo que se utilizasse do conceito abstrato de limite tal qual Descartes aponta só poderia ser falacioso.

porque então ela se comunica nua, e não existe em um outro corpo, como em uma pedra que a transportaria” (RUC, 34; AT X-1, 402).

Esta passagem é a mais difícil de ser tomada como evidência textual, já que o que se quer mostrar de fato não está tão evidente nela. Descartes procura responder, através de intuições *distintas*, se alguma potência natural pode passar em um mesmo instante para um lugar distante. Embora sua questão verse sobre uma noção abstrata (no sentido em que se atenta a algo na ideia de pedra em movimento e na de bastão em movimento, ou seja, abstração realizada por atenção seletiva, me parece), os exemplos envolvem ideias de coisas particulares; ou seja, a noção de potência natural é pensada como estando na pedra em movimento e no bastão. A partir disso, Descartes raciocina se utilizando de uma relação de semelhança, para chegar à conclusão de que uma força semelhante àquela que move a pedra move também as partes do bastão; note-se que a semelhança é uma das relações possíveis segundo a qual se pode pensar as naturezas simples como absolutas em uma série dedutiva e que são enumeradas na Regra VI. Embora talvez não se trate de uma demonstração a rigor lógica, ela permite perceber diversas características do que Descartes chama aí de potência natural, e concluir positivamente à questão proposta: ou seja, uma potência natural pode passar no mesmo instante de um lugar a outro.

A Regra XIV oferece outra evidência textual, desta vez explícita:

“Por extensão entendemos, tudo o que possui longura, largura e profundidade, sem procurar, seja se se trata de um corpo verdadeiro, seja apenas de um espaço; e não parece que seja preciso mais explicações, porque não percebemos pela imaginação absolutamente nada mais facilmente. Contudo, porque frequentemente os doutos usam de distinções tão finas, que elas dissipam a luz natural, e descobrem obscuridades mesmo nas coisas que os camponeses não ignoram jamais: *é preciso advertir, que aqui por extensão não se designa nada de distinto e de separado de seu sujeito mesmo*, e que em geral não reconhecemos os seres filosóficos, deste tipo, que não caíam sob a imaginação.” (RUC, 63; AT X-1, 442 – grifo meu).

Poderia se objetar aqui que o contexto teórico no qual estas afirmações são emitidas faz parte de reflexões que atribuem um grande peso à imaginação e que, por isso, seria ilegítimo estender estas considerações a momentos posteriores das reflexões de Descartes, principalmente no que se refere a suas obras metafísicas, a saber, às *Meditações Metafísicas* e à primeira parte dos *Princípios da Filosofia*. No entanto, não

apenas Descartes retoma diversas das naturezas simples nestas obras posteriores, como também afirma explicitamente, nas *Respostas às Quartas Objeções*, que a noção de figura só é distinta quando relacionada com alguma figura particular ou específica: “Assim, por exemplo, entendemos facilmente a figura sem pensar no círculo (*ainda que esta intelecção não seja distinta, se ela não for relacionada a alguma figura particular* [particulier, speciale]; nem de uma coisa completa, se ela não compreende a natureza do corpo);” (AT IX, pg. 174; AT VII, pg. 223) ²⁷. Talvez seja conveniente retomar o contexto no qual Descartes emite esta afirmação. Trata-se de uma resposta a uma das objeções de Arnauld, endereçada às *Meditações*. E mesmo quando Descartes pensa a noção de extensão na *Segunda Meditação*, é a partir da ideia de um corpo particular, o pedaço de cera, que ele procura demonstrar que as noções de extensão, de flexibilidade e mutabilidade, não podem ser pensadas pela imaginação: a constatação dele não é a de que se deve considerar a extensão, a flexibilidade e a mutabilidade como algo separado da cera, mas apenas a de que é somente o intelecto que percebe a extensão, a flexibilidade e a mutabilidade da cera. Desta maneira, as naturezas simples são algo que o entendimento isola das demais coisas ao considerar um objeto particular²⁸.

Embora o exemplo acima citado do bastão e da pedra seja imaginado, ele envolve uma noção bastante abstrata e comum a ambas, no sentido de que a noção de potência natural é algo que se encontra tanto na pedra em movimento quanto no bastão em movimento, nos quais o movimento aparece de maneiras diferentes, e, no entanto, em ambos os casos são considerados potência natural. Não parece que Descartes esteja apenas imaginando a pedra em movimento e o bastão em movimento, ele está isolando nas duas ideias imaginadas algo que não pertence apenas a uma delas, mas que pode ser colocado em relação (de semelhança) e que não é simplesmente a imagem de cada uma delas. Os exemplos da pedra e do bastão são bastante diferentes para que se possa afirmar que se trata, em cada caso, de uma mesma coisa representada pelas imagens. Mas devem ter algo de semelhante para Descartes compará-las e extrair delas uma conclusão como a que extrai. Não se trata apenas de justapor duas imagens, colocá-las lado a lado e compará-las, mas é preciso perceber em cada uma delas a potência natural,

²⁷ Traduzida por mim e alterada a partir da versão latina.

²⁸ Seria necessária uma análise mais longa por respeito à maneira com que o entendimento as isola nas *Regras* e nas *Meditações* para que fosse possível afirmar até que ponto ambas as doutrinas estão de acordo. Para isso, seria necessário tratar, por exemplo, do tipo de abstração pela qual o entendimento o faz. No entanto, para fazer isso seria necessário estender o texto e, além disso, entender o papel, o funcionamento de sua doutrina da abstração. No entanto, atualmente não conto com o aporte teórico necessário para proceder a uma adequada análise da questão. Deixo para o futuro a compreensão por relação a esse ponto.

representada nas imagens pelo movimento local, para que se possa relacioná-las e concluir que uma potência natural pode se transmitir instantaneamente. A título de corroboração, pode-se notar que é de uma operação desse tipo que parece depender a explicação da natureza do movimento da luz no início da *Dióptrica*²⁹.

Disse acima que as naturezas simples são complexas. Agora, embora não consiga definir exatamente em que consiste a sua complexidade, creio ao menos que posso dizer a que se deve sua complexidade. Sua complexidade se deve à maneira com que elas são concebidas, ou seja, pelo fato de serem concebidas como determinadas em uma ideia de um objeto particular que contenha as características que, em conjunto, formam a unidade que Descartes chama de natureza simples (ao menos aquelas que eu nomeei de conceituais). No caso das naturezas simples materiais, elas consistem em elementos que podem ser pensados a partir das, e nas, imagens das coisas particulares. São relações espaciais entre as partes das figuras e relações espaciais de deslocamento, assim como seu outro elemento constituinte, presente em cada figura, a extensão. Assim como, no caso das intelectuais, são as noções que permitem entender os fenômenos e atividades psíquicas (como no caso “do que a dúvida é”, que está para Descartes necessariamente relacionado à noção de verdade e falsidade) e que não podem ser imaginadas, mas que, até onde eu consiga lembrar, sempre aparecem relacionadas a coisas particulares e mesmo singulares³⁰. Em suma, Descartes parece pensar as naturezas simples tendo em vista a transparência (ou seja, como dito acima, tendo em vista as notas características destas naturezas simples ou então, como pode-se dizer com um pouco mais de precisão, para o caso das naturezas simples materiais, das relações extensivas pensadas em uma imagem corporal [por exemplo: do movimento de uma extremidade de um bastão, que é um movimento instantâneo da outra extremidade, ou

²⁹ “Ora, não tendo aqui outra ocasião para explicar da luz, senão para explicar como os raios entram no olho [...] eu creio que bastará que eu me sirva de três comparações [...]. Sem dúvida, já aconteceu com vocês [leitores] que, ao marchar durante a noite sem uma tocha por lugares um tanto difíceis, que vocês se utilizassem da ajuda de um bastão para se conduzir; e puderam portanto notar, por intermédio do bastão, os diversos objetos que se encontravam em seu entorno [...]. E para tirar uma comparação disto, eu gostaria que vocês pensem que a luz não é outra coisa, no corpo que se chama luminoso, que um certo movimento ou uma ação muito rápida e muito viva [...]” (AT VI, 81-82).

³⁰ Muitas vezes parece haver um sujeito das ideias nas Regras, embora ele não seja explícito. Em parte, isto é o que inspirou J-L. Marion a tratar a *Regras* em termos de uma *Ontologia Cinzenta*. No entanto, a algo um pouco mais obvio que isso: todo estado epistêmico parece ser relacionado com um conteúdo e tal relação parece implicar que as ideias, se puderem ser pensadas já como modos de pensamento, são modificações particulares do pensamento. Embora seu conteúdo possa ser universal, nem por isso ela deixa de ser uma modificação particular. E isso porque operadores de certeza parecem poder ser aplicados apenas a conteúdos de ideias particulares: apenas conhecendo esta proposição em particular (seja ela uma proposição universal ou particular) é que se pode ter certeza ou não dela. O mesmo não parece se dar para a dúvida. Embora toda dúvida exija algum conteúdo e alguma razão de duvidar, parece não ser necessário duvidar de cada proposição em particular. A Primeira Meditação é um exemplo disso.

do movimento de um corpo do ponto A para o ponto B, que é movimento realizado no tempo]) com a qual ela se apresenta à mente e na medida em que deve ser pensada de maneira distinta quando relacionada com uma imagem de um objeto particular, seja ela forjada pela ação da imaginação sobre o entendimento (que encontra o limite da cadeia causal envolvida no processo perceptivo na própria coisa que dá origem à imagem) ou do entendimento sobre a imaginação (do pensamento que manipula as imagens de maneira a produzir representações extensivas de quantidade)³¹.

No entanto, deve-se tomar o cuidado de não dizer que Descartes pretende estabelecer uma completa dependência da operação do entendimento sobre os corpos realmente existentes. Embora a noção de distinção esteja intimamente ligada à imagem de coisas particulares nas *Regras* (seja a imagem particular de uma figura geométrica, seja a de um corpo particular imaginado), o que Descartes pretende é construir séries demonstrativas a partir de naturezas simples intuídas em imagens de coisas particulares e, para esse fim, ele deve isolar estas naturezas a título de *mesmas* naturezas nestas diferentes ideias (embora o fato de pertencer a uma mesma natureza não implique que são pensadas segundo quantidades iguais, mas apenas que diversas quantidades podem ser colocadas em proporção umas com as outras, desde que possam ser pensadas segundo uma mesma natureza – no caso das *Regras*, segundo a natureza simples “longura” (RUC, 19; AT X, 382-3) quando se tratam de relações estritamente quantitativas, da extensão, figura ou movimento, quando se tratam de ideia de corpos, entidades físicas). Neste sentido, Descartes diz que elas *participam* de uma mesma natureza (RUC, 18; AT X, 382). Ele parece considerar necessário, para que isso seja feito, que o entendimento opere sobre estas imagens, de maneira a isolar nelas estas naturezas simples, a única maneira pela qual, creio eu, ele pode considerá-las homogêneas – quer dizer, ou como possuindo uma mesma natureza (procurar citação) ou, ainda, como pertencente a um mesmo âmbito categorial (procurar citação) – para que possam ser colocadas em relação em uma série dedutiva³².

³¹ Ver o interessante artigo de Stephen Gaukroger, *Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas*, onde o autor sugere que a noção cartesiana de clareza e distinção tal como apresentada nas Regras é inspirada nos textos de retórica romanos, que Descartes teria estudado em *La Flèche*. Segundo ele, as noções de clareza e de distinção podem muito bem ter se inspirado na psicologia envolvida na retórica do direito romano, que é em certa medida herdeira da retórica de Aristóteles e na psicologia aristotélica e, se não me engano, estoica. A ideia básica é a de que, para gerar um sentimento em seus ouvintes, o retor deve visualizar uma imagem (no sentido imaginativo do termo, *phantasma*) que gere em si mesmo o sentimento ou disposição de alma que pretende gerar em seus ouvintes, assim como “pintar” para estes um quadro (imagem) que gere o mesmo sentimento ou disposição de alma nestes últimos.

³² “É relativo o que *participa* da mesma natureza, ou ao menos de alguma coisa tomada dela, através da qual se pode relacionar ao absoluto, e dela deduzir alguma sequência;” (RUC, 18; AT X, 382).

Mas então, retornando à questão de a que título elas podem ser chamadas de simples, minha resposta não será melhor do que a de muitos intérpretes: elas são chamadas de simples a título de “átomos de evidência” (HAMELIN, 1921, 75-82), que encontra seu “limite atômico” determinado pela própria inteligibilidade da evidência (MARION, 1975, pg. 124; RUC, 48), que, contudo, podem ser analisadas em elementos ainda mais simples (BECK, 1964, pg. 75), mas que esses elementos não podem ser derivados delas como conceitos mais gerais sob os quais elas fossem hierarquizadas, pois esse tipo de abstração resultaria em um conceito equívoco. Isto se deve a que uma natureza simples é sempre um conjunto de elementos ou características de uma ideia particular, os quais são isolados na ideia de uma coisa particular e pensados sempre como determinados por elas dentro das séries dedutivas, segundo uma relação determinada, mas que quando considerada como determinável e sem que se considere aquilo em que ela é determinada, ela perde sua distinção (e, presume-se, torna-se confusa)³³.

Mas, porque buscar nas *Regras* uma resposta ao que é distinção? Ao que tudo indica, os autores que tratam do tema da clareza e distinção geralmente procuram mostrar que a função de distintibilidade é uma função crescente daquilo que se conhece por relação às ideias que se possui³⁴. A consequência disso é que a função de

³³ Parece-me, nesse ponto, que seria interessante considerar ao menos duas maneiras com que as naturezas simples materiais podem ser determinadas. A primeira é ser determinada por relação a uma imagem particular. Neste caso, pensa-se uma natureza simples abstraída, no sentido de ser isolada, em uma imagem particular, assumindo-se que ela é uma parte integrante da imagem, segundo as relações entre as partes da imagem que são consideradas como constituindo a natureza simples. A segunda é a determinação, também quantitativa, da natureza simples em quantidade discreta, ou seja, a atribuição de uma quantidade Aritmética a uma quantidade extensiva. O primeiro tipo de determinação, que permite perceber distintamente as naturezas simples materiais, ou seja, as que são os conceitos básicos segundo os quais Descartes pensa o mundo físico, permitem pensar as propriedades físicas dos corpos, como sua rigidez, maleabilidade, impenetrabilidade, assim como propriedades acidentais quantitativas em termos de extensão, como o movimento. O segundo permite pensar as relações entre quantidades discretas e extensas, cujos desenvolvimentos posteriores, juntamente com o desenvolvimento da álgebra, conduzirão ao desenvolvimento de uma matemática que transita entre geometria, álgebra e aritmética de maneira mais maleável do que as concepções filosóficas dos séculos anteriores permitiam.

³⁴ Um exemplo claro disso é a interpretação oferecida por Harry Frankfurt, em seu *Demons, Dreamer and a Madman* (pg. 75 e seguintes), no qual ele procura esclarecer as noções de *grau de clareza* e de *grau de distinção*. Para Frankfurt, as ideias ou proposições tornam-se mais distintas à medida que se conhecem mais proposições claras a partir das primeiras ideias conhecidas claramente; o que me refiro aqui como função de distintibilidade é o que serve como base para julgar que uma ideia é separada de outra. O problema dessa interpretação é que parece fazer depender a distintibilidade da quantidade de proposições que são encontradas por relação a uma proposição inicial e não da exclusividade das propriedades das ideias. A consequência disso é a dificuldade, reconhecida e enunciada pelo próprio Frankfurt, de que é difícil saber até que ponto uma ideia ou proposição deve ser distinta para que possa ser tomada como distinta. Minha sugestão para evitar esse problema é interpretar essa função de distintibilidade a partir da relação que as naturezas simples e, por consequência, o que é conhecido a partir das naturezas simples, possuem quando comparadas com as naturezas simples de outras ideias, na medida em que estas naturezas simples estão contidas em, e, portanto, determinadas pelas ideias particulares. Nesse sentido, a

separabilidade, apontada nos princípios como um dos elementos que caracterizam a noção de distinção passa a impressão de que se trata de uma função crescente: quanto mais coisas se percebem por relação a uma ideia, mais distinta ela se torna de todas as demais e, portanto, mais separável delas a ideia que se tem de algo se torna. No entanto, para que se distinga uma ideia de outra ou para que se conheça uma ideia de maneira distinta, não é preciso que se esgote todo o conhecimento contido nesta ideia. De fato, se a intenção de Descartes fosse assinalar este aspecto crescente da função de distintibilidade, ele acabaria com um problema “prático” em mãos que seria respaldado por uma justificativa teórica. Conforme ele argumenta nas *Quartas Respostas*, Descartes não tem o direito de afirmar que conhece tudo por relação a alguma ideia; e sua justificativa para isso é que, embora seja possível a uma criatura que é, pelo fato mesmo de ser criatura, finita, conhecer todas as propriedades de uma determinada ideia, nem por isso ela pode saber que conhece todas as suas propriedades.

Este tipo de tese importaria algumas dificuldades por relação a algumas das provas fornecidas por Descartes como, por exemplo, a prova da distinção da ideia de Deus por relação à própria coisa pensante. Além disso, de que se conhecem mais propriedades pertencentes a uma ideia não se segue que uma ideia torne-se mais distinta das demais ideias. É possível perceber muitas propriedades antes desconhecidas por relação a estas ideias sem que com isso a extensão das coisas representadas por estas ideias se modifique. Neste sentido, ela não é distinguida das demais ideias simplesmente pelo fato de que se conheçam mais propriedades desta ideia, mas ela se torna distinta na medida em que se percebe o caráter exclusivo das propriedades que a compõem (Levy, 2009b). Por exemplo, não é necessário que se conheça todas as propriedades do triângulo retângulo e do triângulo equilátero para que suas ideias possam ser consideradas distintas; basta que se conheça um pouco de geometria para saber que as propriedades do triângulo equilátero que são devidas à relação entre seus lados e que são pertencente apenas a ele são diferentes das propriedades do triângulo retângulo e que são devidas apenas à proporção entre os lados deste último. Então a noção de distinção parece dizer mais respeito a um modo de considerar as ideias, a saber, como compostos que contém as naturezas simples e as propriedades, do que

função de distintibilidade pode apresentar-se como uma conclusão segura e não há de fato dificuldades em saber até que ponto uma ideia deve ser distinta (quantidade de proposições conhecidas relativamente à proposição inicial) para que seja julgada como distinta (função de distintibilidade), mas em reconhecer o que permite um tal juízo: ou seja, trata-se de saber qual é a razão formal para esse juízo, o que permite descobrir/formar a ideia ou, ainda, a propriedade que a distingue de todas as demais ideias.

como uma função de distintibilidade que aumenta progressivamente. De fato, esta função de distintibilidade ou separabilidade está presente nas ideias, mas não é uma função que diz respeito à quantidade de coisas que nela se conhece. Anos mais tarde, Descartes irá esclarecer este ponto em seus *Princípios da Filosofia*:

“Pois não deixa de haver alguma dificuldade em abstrair a noção de substância das noções do pensamento ou da extensão, visto que estas são diversas daquela tão somente pela razão; e um conceito não se torna mais distinto pelo fato de compreendermos menos coisas nele, mas tão-somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais as coisas que nele compreendemos” (PP, LXIII, 81).

Esta passagem não afirma que quanto mais se conhece por relação a uma coisa mais distinta ela se torna, mas apenas que aquelas propriedades deste conceito que são conhecidas como estando compreendidas nele são pensadas como compreendidas nele e que aquelas que não estão compreendidas nele não devem ser pensadas como compreendidas nele. Não há, aí, nenhuma menção à quantidade de propriedades. Para conhecermos Deus, basta que se reconheça sua razão formal (a incompreensibilidade) ou sua infinitude; para que se conheça a coisa pensante distintamente basta que se conheça que ela é pensante e que este atributo identifica adequadamente uma unidade real (o *eu*) distinta de todas as demais; para que se conheça distintamente um triângulo basta que se conheça alguma de suas *naturezas* que o distinga dos demais. Afirmar que a distintibilidade é uma função crescente das propriedades que se conhece por relação às coisas torna virtualmente impossível distinguir rigorosamente uma ideia da outra porque, no limite, não se pode saber nem que se conhecem todas as propriedades de uma coisa finita e, muito menos, que se chega perto de conhecer todas as propriedades pertencentes a Deus. Se este fosse o caso, a ideia que se tem de Deus não seria a mais distinta de todas as ideias, mas a menos distinta. Pois, embora possa se reconhecer em Deus uma grande quantidade de atributos que o distingue das demais ideias, não se pode chegar nem perto de se reconhecer todas as propriedades pertencentes a Deus. No entanto, se se reconhece que cada um dos atributos pertencentes a Deus, tomados em separado, pode distingui-lo das demais ideias, mesmo que não se considere qualquer outro atributo pertencente a ele, na medida em que cada atributo de Deus pertence exclusivamente a ele, então se torna mais fácil afirmar que a ideia de Deus é a mais distinta de todas as ideias, mesmo sem considerar todas as propriedades pertencentes a

Deus: pois, tomada nesse sentido, a ideia que se possui de Deus é formada apenas por atributos exclusivos de Deus, ou seja, atributos que excluem as demais ideias.

Para que uma ideia seja distinta, basta que se perceba algumas das propriedades que assinalem o caráter exclusivo da ideia, ou seja, que se identifiquem as propriedades que pertencem a uma determinada ideia e que assinalem sua diferença por relação às demais ideias. A partir disto, creio, pode-se tirar a conclusão de que elas são distintas porque 1) são concebidas como estando relacionadas a coisas particulares e, enquanto tais, 2) elas não podem ser concebidas mais distintamente, pois isso implicaria em conceber conceitos mais gerais e equívocos, presumivelmente confusos por serem equívocos.

1.6. *Proposições simples.*

Em seu comentário *The Method of Descartes*, J. L. Beck parece sustentar que os termos naturezas simples e proposições simples são muito próximos nas *Regras*. Sua proximidade consistiria em que as naturezas simples são

“so united that they cannot be apprehended the one without the other. He [Descartes] means (a) that we cannot have an intellectual intuition of figure without having one of extension, but also (b) that we can clearly distinguish the one from another” (BECK, 1952, pg. 68).

E, na seção seguinte de seu livro, intitulada “*Simple propositions*”, ele afirma que:

“It would be clear from the examples that the object of intellectual intuition is two elements linked in an immediate and necessary connexion, that is, the content of the intuition is an immediate necessary nexus of *implicans* and *implicatum*, a proposition such that *x* immediately and necessarily involves *y*. The self-evident datum therefore which is apprehended in the act of intuition is an immediate nexus of two elements: *x* immediately necessitating *y* or, in another formula, ‘since *x*, therefore *y*’ (BECK, 1952, pg. 75).

Suas afirmações baseiam-se em dois pontos principais: a complexidade das naturezas simples e a lista de exemplos citados por Descartes na Regra III e na Regra XII. As duas listas por ele citadas para sustentar tal ponto de vista são as seguintes:

“Assim [por intuição], cada um pode intuir pelo espírito, que ele existe, que ele pensa, que o triângulo é limitado por três linhas apenas, a esfera por uma única superfície, e coisas semelhantes” (RUC, 48; AT X-1, 422).

“Nós dizemos que a conjunção destas coisas simples entre elas são ou necessárias ou contingentes. Necessária, quando uma está de tal modo implicada na concepção de outra por alguma razão confusa, que não podemos conceber distintamente uma nem a outra, se julgamos estarem separadas uma da outra: desta maneira a figura está unida à extensão, o movimento à duração, ou ao tempo, etc., porque não é permitido conceber uma figura privada de toda extensão, nem um movimento privado de toda duração. Da mesma maneira se eu digo, que 4 e 3 fazem 7, esta composição é necessária; e não concebemos com efeito distintamente o septenário, se nele não informamos por alguma razão confusa o ternário e o quaternário. E, da mesma maneira tudo o que se demonstra no tocante às figuras e aos números, convém necessariamente com aquilo de que se as afirma. E esta necessidade não se encontra nas coisas sensíveis, mas também, em uma palavra, se Sócrates diz que ele duvida de tudo, segue-se necessariamente daí: portanto que ele entende mais ou menos, que ele duvida; da mesma maneira, portanto que ele conhece que alguma coisa pode ser verdadeira ou falsa, etc.; estas <proposições> estão necessariamente unidas à natureza da dúvida.” (RUC, 48; AT X-1, 422).

Segundo o que entendi, para Beck estes dois conjuntos de proposições podem ser traduzidos pela proposição hipotética da forma geral “se x, então y” ou, ainda, “ $x \rightarrow y$ ”, traduzindo assim uma relação de *implicans* e *implicatum*. Neste sentido, toda intuição possuiria uma forma lógica bem definida, a qual poderia ser facilmente inserida em uma dedução, ou seja, uma sequência de intuições, e a qual seria possível também dizer que a intuição e a dedução seguiriam. Os termos intuição e dedução não seriam outra coisa que nomes diferentes para as relações lógicas deste tipo. De fato, Descartes frequentemente dá a entender que a intuição permite a formulação de proposições que possuem uma certa forma lógica e, mesmo, que existe uma relação de implicação necessária entre os elementos envolvidos na intuição. No entanto, estas relações permanecem um tanto quanto obscuras nas *Regras*. Conhecida pelo nome genérico e pouco esclarecedor de “teoria das conexões necessárias”, ela garantiria a passagem dos elementos contidos em uma dedução através das cadeias ou séries, de

maneira que em cada parte da cadeia a conexão necessária entre as naturezas simples seja percebida e que se reconheça, ao final, a conexão entre o primeiro elo e o último elo da cadeia.

No entanto, em diversos momentos das *Regras*, assim como no *Discurso*, Descartes parece exprimir uma certa animosidade por relação às concepções lógicas de seu tempo. Suas críticas vão desde a inutilidade desta ciência do ponto de vista da descoberta de novas verdades, passando por considerações sobre o seu uso abusivo e chegando enfim a afirmar a sua aparente inutilidade. Não obstante, do ponto de vista da compreensão de sua obra, parece-me que uma exclusão completa da lógica é tão pouco razoável quanto errônea³⁵. É certo que Descartes encontra problemas na maneira com que se compreendia a lógica em seu tempo e, mesmo, parece se recusar muitas vezes a raciocinar segundo *uma* forma lógica determinada. Mas suas críticas, parece-me, se concentram muito mais na possibilidade que uma lógica formalizada traz de pensar meramente segundo a forma assim como na ineficácia das concepções lógicas a título de método heurístico, do que em acusar a lógica de erro e de imprecisão. O que Descartes parece sustentar, ao invés de uma recusa completa da lógica silogística, é uma defesa da evidência contra as concepções da lógica que afirmam que racionar corretamente é racionar segundo uma forma determinada. O problema, portanto, não é raciocinar logicamente, mas raciocinar logicamente abrindo mão da evidência.

Retomando: se eu entendi o que Beck está dizendo, as intuições que são *proposições simples* possuem uma forma lógica determinada: elas exprimem uma relação de implicação ou, então, um juízo hipotético da forma “se x, então y”. No entanto, não me parece que esse seja o caso, embora segundo minha opinião Beck esteja certo em afirmar que ao intuir uma coisa o entendimento deve necessariamente intuir a outra, desde que esteja atento ao que a intuição ou concepção envolve. O que quero dizer com isso é que me parece que a relação entre *implicans* e *implicatum* entre as naturezas simples não possui para Descartes o que se poderia chamar de *forma lógica bem definida*, ou seja, que a relação de implicação envolvida na intuição ou concepção não segue necessariamente a forma de um juízo hipotético ou, então, o que se conhece hoje na lógica clássica por implicação material; e isto se restringimos a relação de implicação à relação entre as naturezas simples, e não ao ato de concebê-las. É preciso um esclarecimento: se a relação de implicação consiste em “se figura, então extensão”

³⁵ A qual, para fazer justiça ao comentador, não é a intenção de Beck em sua obra.

ou “figura \rightarrow extensão” (ou, ainda, “se algo é figurado, então é extenso”), e a forma do juízo hipotético ou da função de verdade ‘implicação material’ é o que é percebido como a conexão entre as naturezas simples, então eu discordo de Beck, pois a relação entre as naturezas simples não é *necessariamente* uma relação de implicação ou de juízo hipotético. Agora, se com isso ele quer dizer que *conceber* ou *intuir* a figura implica em *conceber* ou *intuir* também a extensão, sendo que nesse caso a relação de implicação não opera uma conexão entre as naturezas simples, mas entre as, digamos, “partes” de um mesmo ato intuitivo ou conceptivo, então eu e Beck estamos muito mais próximos de um acordo. Neste caso, a relação poderia ser assim expressa: “se concebo a figura, então concebo a extensão” ou, ainda, “conceber a figura \rightarrow conceber a extensão” (ou, então, “conceber algo figura implica em conceber algo extenso”).

No segundo caso, a relação de implicação se aplica ao ato de conceber e não às naturezas simples propriamente ditas, não no sentido de que seriam dois atos de intuição que estariam envolvidos na concepção de uma mesma coisa, mas no sentido de que um mesmo ato de intuição envolve a intuição de duas (ou mais) coisas distintas. Neste sentido, deve-se interpretar o início do segundo trecho da Regra XII citado acima considerando que o que Descartes tem em vista quando fala que há implicação entre conceber a figura e conceber a extensão como uma implicação justificada pelo fato de ser em um mesmo ato de intuição que se concebe tanto a natureza simples figura quanto a natureza simples extensão e, além disso, que ao conceber uma delas não se pode não conceber a outra: “Necessária, quando uma está de tal modo implicada na *concepção* [ou seja, no ato conceptivo] de outra por alguma razão confusa, que não podemos conceber distintamente uma nem a outra, se julgamos estarem separadas uma da outra” (RUC, 48; AT X-1, 422). Assim, se conceber distintamente uma natureza simples é concebê-la como relacionada à ideia de um objeto particular, então não se pode dizer que não é possível intuir a figura distintamente sem que com isso não se intua também a extensão, desde que se esteja atento a isso. Mas isso não quer dizer que a relação precisa entre figura e extensão já esteja estabelecida, seja no plano ontológico (algo que Descartes só desenvolverá nas *Meditações* e tornará explícito nos *Princípios*), seja a relação entre atributo e modo, seja por relação às séries dedutivas.

Digo isso baseado no critério segundo o qual Descartes explica a conexão necessária entre estes termos nas proposições simples: a conexão é “necessária, quando uma está de tal modo implicada na concepção de outra por alguma razão confusa, que não podemos conceber distintamente uma nem a outra, *se julgamos estarem separadas*

uma da outra” (RUC, 48; AT X-1, 422). Se levamos em consideração que, para as naturezas simples materiais, intuí-las distintamente envolve a possibilidade de intuí-las na imagem de uma coisa particular, então de fato não é razoável afirmar que não se pode intuir uma sem a outra se se está atento a isso: pois imaginar uma figura particular e intuir a figura nesta imagem implica que se conceba também a extensão. Mas o critério diz respeito à impossibilidade de se conceber distintamente a natureza simples figura se ao mesmo tempo for negada a estas ideias a extensão; ou de se conceber a natureza da dúvida se for negada dela o que está contido na natureza da dúvida. E isto porque, obviamente, quando se imagina um objeto figurado qualquer, imagina-se também que ele é extenso; ou então, quando se afirma que alguém dúvida de algo “esta necessidade não se encontra nas coisas sensíveis, mas também, em uma palavra, se Sócrates diz que ele duvida de tudo, segue-se necessariamente daí: portanto que ele entende mais ou menos, que ele duvida; da mesma maneira, portanto que ele conhece que alguma coisa pode ser verdadeira ou falsa, etc., pois todas estas proposições estão conjungidas com a natureza da dúvida” (RUC, 48; AT X, 421). No entanto, o que não fica claro é a relação entre os conceitos em uma mesma intuição, por exemplo, entre figura e extensão: a extensão é o gênero do qual a figura é a espécie ou, ainda, um conceito menos geral, ou ambas estão em um mesmo nível de generalidade, um mesmo nível categorial (neste último caso, como duas noções de um mesmo nível categorial, de um mesmo nível de generalidade, poderiam entrar em uma definição)? Em uma série dedutiva, a extensão é o absoluto ou é a figura que o é? A extensão está envolvida na definição de figura e, portanto, a figura envolve a extensão? E, se este for o caso, qual é a compreensão cartesiana de definição e como a extensão está nela incluída? E, por fim, mesmo que se diga que a extensão está unida à natureza de figura, como seria possível dizer que ela está unida a mesmo título que as demais naturezas simples que a compõem (linha, ângulo, a relação entre as suas partes, etc.) e como se poderia dizer que ela está na definição a mesmo título que os números quaternário e ternário estão informados por alguma razão confusa no septenário?

Não pretendo responder a todas estas questões aqui de maneira completa e imparcial, mediante uma cuidadosa e bem desenvolvida análise, mas apenas salientar que, para o caso da intuição das proposições simples, aquelas que exprimem o que está contido de maneira facilmente intuível na ideia do objeto em questão, ou seja, que são imediatamente (sem dedução) intuíveis, não há uma única forma lógica que conecta os elementos da intuição entre si e pela qual se poderia descrever a forma de toda e

qualquer intuição. Há, antes, uma diversidade de “formas lógicas” pela qual estas naturezas simples estão conectadas: as relações. Isto quer dizer que embora haja uma relação necessária entre conceber uma natureza simples e conceber outra natureza simples, a própria conexão entre as naturezas simples cuja concepção é necessariamente conectada com a concepção de outra não é esclarecida por esta última. Elas consistem apenas na percepção imediata da conexão entre a concepção de duas naturezas simples ou na percepção imediata de que duas ou mais naturezas simples estão na ideia de algo composto por diversas outras naturezas simples: no primeiro caso temos como exemplo a relação entre figura e extensão; no segundo caso “é frequentemente mais fácil notar de uma vez muitas unidas entre elas, do que as separar uma das outras: pois, por exemplo, posso conhecer um triângulo, mesmo se não tenha pensado, que seu conhecimento contém também aquele do ângulo, da linha, do número ternário, da figura, da extensão, etc.” (RUC, 48; AT X-1, 422).

Na seção anterior, tentei mostrar, mais do que provar, que perceber uma natureza simples distintamente é percebê-la como estando na ideia de um objeto particular (corpo) ou figura geométrica particular. Com isso, Descartes evita um duplo inconveniente, pois se pensadas como conceitos abstratos, as naturezas simples seriam duplamente indeterminadas. Por um lado, elas seriam indeterminadas por consistirem em conceitos universais abstratos, o que tem como consequência um empobrecimento de seu valor heurístico e, portanto, para Descartes, é importante que elas estejam sempre determinadas na ideia de um objeto específico – no caso das naturezas simples materiais, na imaginação, no caso das intelectuais, no pensamento enquanto ele pensa (ou “participa da razão”). Desta maneira, as naturezas simples materiais se apresentam sempre como complexas, não apenas do ponto de vista dos traços característicos que envolvem seus conceitos, mas do ponto de vista das relações complexas que as constituem assim como das relações que mantém com as demais partes da figura. Por outro lado, elas não poderiam ser relacionadas (para Descartes) de maneira matematicamente precisa, já que atribuir um conceito de quantidade ao conceito abstrato de figura não é atribuir nenhuma quantidade determinável a cada uma de suas partes, assim como dizer que a figura possui relações entre as partes que a formam não é conhecer as relações entre as partes de uma figura qualquer. Como uma das coisas que Descartes pretende é caracterizar conceitos matemática e geometricamente úteis (lembrando que a física de Descartes mobiliza elementos principalmente geométricos)

isto significa que ele deve abrir mão de conceitos gerais abstratos ou pensá-los de maneira diferente da lógica, como determinados em um objeto.

No entanto, ocorre o inverso com as relações entre as naturezas simples. Quer dizer, enquanto a evidência impõe às naturezas simples a necessidade de que sejam intuídas em objetos particulares de pensamento, limitando assim a maneira com que se intui os conceitos, a exigência de evidência no que se refere às relações entre elas tem por consequência que as relações sejam pensadas de maneira mais ampla do que relações meramente lógicas: de alguma maneira a exigência de evidência também para as relações resulta em uma ampliação dos tipos de relações possíveis entre as naturezas simples (conceituais). Se seu método faz uso de uma certa noção de evidência e pensa as relações entre as noções (sejam elas conceitos ou elementos constitutivos de objetos geométricos) a partir dessa noção, ele deve também reinterpretar a maneira com que a lógica pensa as relações entre seus termos ou, então, levar em consideração que nem todas as relações entre noções matemáticas são estritamente lógicas e que nem todas as relações lógicas são evidentes. Essa observação merece algum esclarecimento. Em primeiro lugar, creio que devo identificar aquilo que estou chamando de relações. Tratam-se das naturezas simples que são conexões entre as demais naturezas simples:

“[...] noções comuns, que são como certas ligações para juntar entre elas outras naturezas simples, e cuja evidência sustenta tudo o que concluimos ao raciocinar. A saber estas: duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si; ou mesmo, duas coisas que não podem ser relacionadas a uma terceira da mesma maneira tem entre elas também alguma diversidade, etc.” (RUC, 46; AT X-1, 419).

Como já observamos acima, a primeira dessas noções diz respeito a relações entre quantidades. Mas ela não designa nem os tipos de quantidades que estão sendo relacionadas entre si (se ela é extensiva ou discreta), nem limita o tipo de relação estabelecido entre as quantidades como relações lógicas, ou seja, ela não precisa ser um tipo de relação lógica como a que a lógica aristotélica assume como as mais dignas de serem levadas em consideração, aquelas que relacionam conceitos universais entre si³⁶, embora nada nelas impeça, ao menos a princípio, se tomadas apenas por elas mesmas, que possam ser (BECK, 1952, pg. 93-99). Mas é a segunda que nos parece de maior interesse: “duas coisas que não podem ser relacionadas a uma terceira da mesma

³⁶ Cf. *Prior Analytics*, trad. Gisela Striker, pg.; Luckasiewicz, *Aristotelian logic from a formal point of view*, Pg..

maneira tem entre elas também alguma diversidade”. Esta, diferentemente da outra, não diz respeito apenas a relações entre quantidades, mas a qualquer relação passível de ser identificada entre os termos relacionados, os *relata*, seja ela entre quantidades, seja ela lógica, seja talvez mesmo ontológica, seja de universal a universal (gênero e espécie) seja de singular a universal, etc.. Mas, além disso, ela afirma ser possível tirar uma conclusão a partir da diversidade da relação entre os termos no que se refere aos próprios termos relacionados: a diversidade nas relações implica uma diversidade entre os termos relacionados, “tem entre elas [as coisas relacionadas] alguma diversidade”.

Em segundo lugar, devo identificar o que estou chamando de relações lógicas. Tratam-se das relações entre universais, aquelas que são pensadas como relações entre conceitos universais abstratos: “A *pertence a todo* B”, “A *pertence a nenhum* B”, “A *pertence a algum* B”, “A *não pertence a algum* B”. Mas também se tratam dos modos válidos construídos a partir destas relações, como por exemplo, BarBara: “A *pertence a todo* B, B *pertence a todo* C; então A *pertence a todo* C”. Concebida desta maneira, a relação lógica afirma ao mesmo tempo que tudo o que é B é também A, e que A está em todo B.

Como espero ter mostrado acima, as naturezas simples são sempre pensadas como determinadas em ideias de objetos geométricos particulares ou, então, em ideias de corpos particulares. Agora, como as naturezas simples se relacionam com aquilo que elas compõem? No caso, elas não estão contidas naquilo que elas compõem a título de universais, não ao menos de início³⁷. Elas estão nas coisas que compõem simplesmente como as partes que formam o objeto por elas compostos ou como um conjunto dessas partes que formam essa natureza simples³⁸, sem que com isso sejam tomadas de início como universais. De fato, quando se consideram as naturezas simples de um objeto geométrico qualquer, não importa se se tratam de conceitos mais universais que os demais conceitos e nem tampouco as propriedades lógicas da relação entre o que compõe e o que é por elas composto. Elas simplesmente “estão contidas no

³⁷ Os universais e as proposições universais parecem ser epistemologicamente posteriores às propriedades particulares e proposições particulares. A esse respeito, dentre muitos outros, ver *Segundas Respostas*, ponto três, no qual ele afirma que as proposições universais se formam a partir das particulares, utilizado *penso, logo existo*, como exemplo.

³⁸ Uma das dificuldades em se entender em que consiste a noção de natureza simples em Descartes se deve, creio eu, a que, além de se esquivar de dar definições para a maior parte delas, elas consistem em conceitos que não se distinguem completamente na própria ideia na qual elas são intuídas: por exemplo, a noção de figura não se distingue completamente dos lados de um triângulo, pois, ao abstrair dos lados do triângulo não parece restar figura alguma; e, no entanto, ela é distinguível na ideia de triângulo e não se confunde com ele.

conhecimento” daquilo que elas compõem, a título de elementos distintamente perceptíveis neles. Elas não são sequer, a rigor, propriedades, embora as propriedades possam ser pensadas a título de naturezas simples³⁹ (na medida em que se entende que elas estão no objeto em questão). Neste sentido, elas parecem estar mais próximas dos elementos que, em conjunto, compõem a definição de algo do que de propriedades⁴⁰. Mas isso com uma diferença importante: não seria o caso de uma definição baseada em gênero e espécie, mas antes de uma formada por todos os elementos componentes da figura particular levada em consideração⁴¹; pois não basta caracterizar o objeto de maneira suficiente, é preciso saber o que está contido no conhecimento desse objeto.

Após esse parágrafo com ares de contradição, é preciso relembrar que por “relação lógica bem determinada” eu quero dizer um tipo de relação comum a tudo o que cai sob a intuição. Isso não quer dizer que elas não possam ser relacionadas de maneira precisa entre elas. Quando dizemos, por exemplo, que uma figura particular é formada por linhas, ângulos, extensão, etc., não se segue que já se conhece a relação precisa entre as linhas e os ângulos, entre duas linhas e uma terceira, mas apenas que se conhece que estas linhas e estes ângulos estão contidos no conhecimento da figura. Após isso, conhecendo elementos suficientes (naturezas simples) que possam ser colocados em relação, torna-se possível extrair o conhecimento da soma dos ângulos internos, ou a proporção entre os lados da figura, extrair o conhecimento de que as figuras quadriláteras possuem a soma de seus ângulos internos iguais a 360° e as figuras triangulares a de 180° (que são propriedades das figuras geométricas). E é ao se identificar a maneira com que estas naturezas simples se relacionam entre si que se pode afirmar então que foram identificadas as relações que as conectam entre si.

Mas que tipo de relações entre naturezas simples interessam a Descartes? São as que ele distingue a título de absolutas e relativas na Regra VI. “Eu nomeio

³⁹ E poderíamos nos perguntar, a título de simples? Porque, de fato, Descartes não as chama nas *Regras* de naturezas simples, e parece identificá-las de outra maneira nos *Princípios*. Nesta última obra, as *naturezas* (que não qualificadas de simples nas *Regras*) se identificam com o que ele chama de propriedade. Talvez se trate de uma alusão à definição Aristotélica de propriedade, como aquilo que pode ser tomado conversivelmente pela coisa (*Tópicos*) e como aquilo que se deduz a partir da definição e dela se distingue.

⁴⁰ E isso porque as propriedades parecem designar algo que pertence a título de próprio ao objeto: “Essa retangularidade é a diferença universal pela qual todos os triângulos retângulos se distinguem dos demais. E que neles a base do quadrado seja igual a aos quadrados dos lados é uma propriedade que convém a todos eles e só a eles” (PP, 75). Mas cabe observar que estes universais são pensados sempre por referência ou relação a uma mesma ideia particular, pois eles “surtem tão-somente pelo fato de usarmos uma e a mesma ideia para pensar todos os indivíduos que se assemelham uns aos outros” (PP, 75).

⁴¹ Isso não implica, é claro, que esse tipo de definição não possa ser aplicada a objetos geométricos e, tampouco, que a lógica silogística seja completamente irrelevante.

absoluto, tudo o que contém em si a natureza pura e simples, da qual é questão: como tudo o que se considera como se fosse independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, e outras coisas deste tipo”; “É relativo ao contrário, o que participa da mesma natureza, ou ao menos de alguma coisa tomada dela, pela qual se pode relacioná-la ao absoluto, e dela deduzir alguma sequência; mas que envolve além disso alguns outros termos em sua concepção, que eu chamo de relações: tal é tudo o que se diz ser dependente, efeito, composto, particular, múltiplo, desigual, dessemelhante, oblíquo, etc.” (RUC, 18; AT X-1, 382-3). São relações não estritamente lógicas, ou seja, que podem possuir outras funções: de dependência, de causa e efeito, de simplicidade por relação àquilo que é composto, de universal e particular, de uno e de múltiplo, de igual a desigual, de semelhante a dessemelhante, de reto a oblíquo. Algumas delas dizem respeito *talvez* a relações ontológicas (dependente/independente, causa/efeito – que podem ser também relações lógicas), outras epistemológicas (simples/composto), outras à natureza lógica dos termos (universal/particular), outras a relações matemáticas (uno/múltiplo, igual/desigual, reto/oblíquo) e outras, por fim, dizem respeito talvez apenas a relações entre naturezas simples em geral quando consideradas em objetos particulares (semelhante/dessemelhante – também sendo uma relação matemática). Esta divisão entre naturezas simples absolutas e relativas não é comandada pela natureza das relações estabelecidas, mas por seu apelo epistemológico e por aquelas que melhor ocupam a função de primeiras coisas a serem conhecidas nas séries de dedução: “e eu nomeio também este primeiro <termo> ‘o mais simples’ e ‘o mais fácil’, com o objetivo de usar delas para resolver as questões” (RUC, 18; AT X-1, 382).

Deixando de lado o apelo epistemológico da classificação das naturezas simples entre absolutas e relativas, o que se pode dizer por respeito às relações em oposição às relações lógicas? Na Regra XIV, Descartes nos dá uma ideia da diferença entre as relações lógicas e as de semelhança, analogia (*pareille*) e de igualdade. Trata-se (aparentemente) da interpretação de um silogismo em termos evidenciais. Afirmando que é por comparação que se conhece que a mesma ideia (natureza simples) está em diversos sujeitos (*sujet*) ele exemplifica como se pode formular um silogismo em termos evidenciais: é através daquilo que é conhecido por uma mesma ideia em diversos sujeitos,

“e esta ideia comum não se transporta de um sujeito a outro de outra maneira, que por uma simples comparação, segundo a qual afirmamos que a coisa procurada é sob tal ou tal relação semelhante, análoga ou igual a algum termo dado: de maneira que em todo raciocínio não reconhecemos precisamente a verdade senão por comparação. Por exemplo, neste: todo A é B, todo B é C, portanto todo A é C; se compara entre aquilo que se busca e aquilo que se dá, a saber A e C, segundo que ambos são B, etc. Mas porque, como já demos em diversos lugares a advertência, as formas do silogismo não ajudam em nada a perceber a verdade das coisas, o leitor fará bem se, tendo-os rejeitado inteiramente, conceber que absolutamente todo conhecimento que não se adquire pela intuição simples e pura de uma coisa única, é adquirido por comparação de dois ou mais termos entre eles” (RUC, 61; AT X-1, 439-40).

O que Descartes parece colocar em questão neste trecho, não é a forma lógica do raciocínio (tal qual ele descreve) que deve ser construído, mas o fato de que as relações no silogismo não parecem levar em consideração as relações de semelhança, analogia ou igualdade e, em segundo lugar, a inutilidade do ponto de vista heurístico da versão pensada meramente segundo a forma. No caso da versão silogística, B é o termo médio, sendo o predicado na maior e sujeito na menor. O que permite tirar a conclusão de que ‘todo A é C’ é que tanto A quanto B são C, na medida em que ‘todo A é B’ e que ‘todo B é C’; mas o que *justifica* a conclusão de que ‘todo A é C’ é a relação do termo médio com o outro termo (o maior na premissa maior e o menor, na menor) em cada uma das premissas, de maneira que a conclusão seja necessariamente uma proposição universal afirmativa⁴² na qual C é predicado de A. Desta maneira, C é a propriedade comum a ambos, tanto ao que é A quanto ao que é B. E, neste caso, a falha na capacidade heurística do silogismo não se encontra *apenas* no fato de que C é um predicado comum tanto a A quanto B, sendo de alguma maneira já conhecido⁴³, mas na sua incapacidade de tornar evidente a relação de C com A e C com B. No caso da versão evidencial, B é o absoluto, o que está contido tanto em A quanto em C. É porque B se encontra em A de uma determinada maneira que se pode comparar A com C segundo B; então, a partir da semelhança, analogia ou igualdade da relação de B em A com B em C que se pode conhecer segundo que relações B está contido em A e em C; desta maneira, estabelece-se a relação entre A e C segundo que ambos são B. Mas este tipo de conhecimento por

⁴² Estou muito incerto dessa exposição. Preciso melhorar minha compreensão no que se refere aos silogismos aristotélicos e a sua interpretação medieval. No futuro próximo, pretendo melhorar minha compreensão do assunto.

⁴³ O que, parece-me, possui outra explicação, tendo em vista que a função do silogismo em Aristóteles não é, se não me engano, a de descobrir novos conhecimentos, mas a de fornecer a demonstração mais perfeita possível de conhecimentos que foram descobertos por outras vias (experiência sensível, indução).

comparação exige que antes de se comparar A com C se conheça como B se relaciona com A, para que se possa descobrir como B se relacionada com C e, portanto, como C se relaciona com A.

Embora o exemplo seja muito geral e passível de interpretação no que se refere ao que ocupa a função de termo médio⁴⁴ na versão evidencial, o que é claro é que Descartes não está preocupado em pensar como se pode chegar à conclusão de maneira necessária devido somente ao que ocupa a função de sujeito e predicado nas premissas e das propriedades das relações entre sujeito e predicado (se é uma relação universal – A e E – ou particular – I e O; se é uma relação afirmativa – A e I – ou negativa – E e O; sendo que as únicas conclusões possíveis devem ser ou A, ou E, ou I, ou O) mas de pensar como a ideia comum está contida em cada um dos termos relacionados (que não são simplesmente termos universais, mas naturezas simples determinadas em suas relações com a ideia de coisas particulares) e como esta natureza simples está diferentemente contida em cada um dos termos, comparando um termo com o outro (A e C) segundo o que eles tem em comum (B). Desta maneira, torna-se possível considerar, por exemplo, propriedades geométricas de um objeto corporal qualquer por relação a uma mesma ideia comum presente tanto na coroa em ouro quanto na coroa em bronze: qual é a área que ela ocupa (ou melhor, a fórmula ou fórmulas que permitem calcular sua área); se suas figuras são diferentes, se elas ocupam uma mesma área, desde que se tenha determinado as fórmulas para o cálculo da área; e também propriedades físicas: qual é o padrão reflexivo de cada uma das coroas; se cada uma das coroas simplesmente reflete a luz ou se elas a refratam (ou seja, se refletem os raios de sol produzindo luz de diferentes cores); se uma delas não refrata, mas apenas reflete, o que faz com que uma refrate e a outra reflita; qual a proporção entre o ângulo de incidência e de reflexão em cada uma das coroas e até que ponto isso depende da diferença entre os materiais reflexivos; etc.

⁴⁴ Pois poderia ser o caso de que C fosse o termo médio na interpretação evidencial, consistindo no termo absoluto da Dedução. Mas isso seria relevante apenas se estas observações dissessem respeito não às relações (se são lógicas no sentido silogístico mais aristotélico do termo ou se são relações de outro tipo), mas à “direção epistêmica” e à “direção dedutiva” do silogismo, ou seja, se o silogismo era compreendido por Descartes e pelas concepções lógicas da escolástica tardia como um instrumento de descoberta, sendo que a conclusão do silogismo consistiria em uma verdade descoberta a partir das premissas, e a crítica de Descartes se voltasse justamente à função do silogismo como lógica da descoberta. Neste caso, se a compreensão da crítica de Descartes a essa interpretação da função do silogismo fosse o escopo dessas observações, então saber se o termo absoluto é C ou é B seria relevante. A esse respeito, ver Gaukroger, *Cartesian Logic*, pgs. 35-59.

Se voltarmos ao exemplo da transmissão instantânea da potência natural na pedra e no bastão, vemos coisas muito parecidas ocorrerem. Em primeiro lugar, Descartes identifica, a título de absoluto e relativo, o que é dado e o que é procurado:

- 1) o que é procurado: é possível que uma potência natural passe em um único instante de um lugar a outro?
- 2) o absoluto ou dado: potência natural: o movimento local de um corpo (a pedra em movimento);
- 3) primeira observação intuída na ideia de objeto particular (um corpo) em movimento: no caso do movimento local de um corpo do ponto A para o ponto B, isso não se dá;
- 4) o conhecimento, por inferência imediata, das condições sob as quais a transmissão instantânea não pode ser pensada: um corpo cujas partes se movem em conjunto de um ponto A para um ponto B não se move em um único instante, pois o movimento se dá no tempo. A transmissão da potência natural de um lugar a outro coincide com o movimento da pedra de um lugar a outro;
- 5) estabelecimento de uma hipótese através de uma relação de semelhança baseada na inferência imediata anterior: “uma potência, *semelhante* àquela que move a pedra, se comunica em apenas um instante, *se ela passa nua de um sujeito a outro*” (de uma parte a outra de um mesmo corpo, mas sem que a transmissão da potência natural coincida com a mudança de lugar do ponto A para o ponto B no movimento local do corpo);
- 6) exemplo do bastão, conforme as condições pensadas por relação ao exemplo da pedra: o movimento passa de uma parte a outra do bastão em um mesmo instante;
- 7) conclusão: uma potência natural (movimento local) pode se transmitir em um mesmo instante de um lugar a outro.

Se esta leitura é correta, o que Descartes procura não é uma única forma lógica entre todas as naturezas simples, que explique toda intuição possível, mas intuições de proposições baseadas em naturezas simples cuja relação possa ser identificada. A intuição das naturezas simples em um único ato intuitivo, como a de que a concepção da natureza simples de figura envolve a de extensão, não revela ainda todas

as relações possíveis entre a natureza simples figura e extensão, mas permite que essas relações sejam identificadas. É necessário, em seguida ao ato de intuição que permite conhecer que ambas as naturezas simples estão necessariamente unidas a partir da impossibilidade de se intuir uma sem se intuir a outra, perceber mais precisamente quais são as relações possíveis entre elas: por exemplo, no caso da extensão e da figura, quais delas permitem determinar melhor as relações quantitativas que estão contidas na figura particular, a proporção entre os lados da figura ou como é possível construir o cálculo da área da figura, etc. Ou então, se elas são usadas para pensar a natureza dos corpos, como cada uma delas está relacionada com a ideia de corpo particular: se a potência natural é pensada por relação à extensão que está contida na figura ou na qual a figura se move, ou seja, se é considerada a ideia de um corpo particular, como o sistema de pontos de referência que permite pensar a transmissão de uma potência natural de maneira instantânea ou, então, se ela é um sistema de pontos de referência distinto da figura de um corpo, sendo a extensão na qual a figura do corpo se move, caso no qual não se pode pensar a transmissão instantânea.

1.7. *Clareza*

Até aqui tratamos de maneira breve das naturezas simples e das proposições simples, principalmente daquelas que versam sobre as essências materiais. Além disso, aludi de maneira muito genérica e superficial à questão da dedução, apenas com o objetivo de apontar como Descartes compreende a noção de relação no interior de uma “argumentação evidencial”. Tentarei, neste capítulo, determinar o que é a clareza no que se refere às naturezas simples. Antes disso, farei um breve sumário desses conhecimentos, com vistas a tornar mais explícito aquilo de que estou falando. Não se trata, no entanto, de distingui-las na medida em que são materiais, intelectuais e comuns, mas antes na medida em que são imediatamente conhecidas na ideia dos objetos, mediamente conhecidos na ideia dos objetos, e sobre que tipo de conhecimentos eles versam.

Descartes parece distinguir ao menos dois tipos de proposições, de acordo com o lugar que ocupam no contexto evidencial. Em primeiro lugar, temos as proposições conhecidas por si ou imediatamente conhecidas: “Assim, cada um pode intuir pelo espírito, que existe, que pensa, que o triângulo é limitado por três linhas

apenas, a esfera por uma única superfície, e coisas semelhantes [...]”(RUC, 8; AT X-1, 368). De acordo com o que foi disse na seção anterior, estas proposições devem se inserir dentre aquelas que dependem de uma percepção distinta das naturezas simples, ou seja, dentre aquelas que relacionam as naturezas simples à ideia de uma coisa particular. De fato, estas proposições, embora sejam proposições bastante simples para serem enunciadas a partir de um único ato de intuição, envolvem mais de um elemento: a proposição que afirma “que o triângulo é limitado por três linhas apenas” afirma que no conhecimento do triângulo estão contidos o de número três, o de linhas, dentre outros (RUC, 48; AT X, 422). Ela diz respeito a uma intuição ela mesma complexa, pois enuncia diversos elementos contidos no conhecimento do triângulo.

Em seguida, temos as proposições que enunciam outros conhecimentos contidos no conhecimento da coisa a partir da qual são enunciadas estas proposições simples: “no mais este mesmo triângulo envolve ainda outras naturezas possivelmente muito numerosas, que nos estão escondidas, como a grandeza dos ângulos, que são iguais a dois retos, e as relações inumeráveis, que existem entre os lados e os ângulos, ou a capacidade da superfície, etc.” (RUC, 48; AT X-1, 422). Este tipo de conhecimento é apresentado a título de propriedade nos *Princípios*: “E que neles [nos triângulos retângulos] a base do quadrado seja igual aos quadrados dos lados é uma propriedade que convém a eles todos e só a eles” (PP, LIX, pg. 75). Mas, mais importante aqui, essas naturezas consistem em relações entre as naturezas simples que são intuídas imediatamente na ideia do objeto particular, relações que só podem ser conhecidas mediatamente a partir das naturezas simples imediatamente percebidas na ideia de um objeto particular. De fato, elas mesmas consistem ou nas relações entre as naturezas simples (no caso da proporção entre os lados do triângulo e no caso da soma dos ângulos internos) ou em algo que pode ser conhecido a partir da relação entre elas (no caso da área da superfície, que pode ser formulada segundo as relações entre naturezas simples).

Por fim, temos as próprias naturezas simples. Estas consistem em diversas *noções* ou *coisas*, as quais são imediatamente intuídas nas ideias de objetos particulares, ou que estão com elas relacionadas de alguma maneira. No primeiro caso, temos as naturezas simples puramente materiais, no segundo, as puramente intelectuais. A diferença entre elas reside em que as primeiras são aquelas “que se conhecem nos corpos” (RUC, 46; AT X-1, 419), enquanto as segundas são conhecidas “realmente, e mesmo tão facilmente, que basta para isto, que participemos da razão” (RUC, 8; AT X-

1, 368). As primeiras são elementos pertencentes ao que Descartes acredita consistir a natureza dos corpos, as segundas consistem em “coisas” da razão. As primeiras possuem um caráter eminentemente matemático, pois todas expressam algum tipo de quantidade. As segundas não possuem um caráter matemático, mas intelectual, pois envolvem noções que não são passíveis de serem pensadas em termos quantitativos. E, embora não sejam pensadas em termos quantitativos, elas estão fortemente relacionadas com o conhecimento matemático, justamente pelo fato de o conhecimento matemático ser conhecimento. Dentre as naturezas simples, ainda são enumeradas as naturezas simples que as relacionam entre si. Como já citado acima, são aquelas tais quais “duas coisas que não podem ser relacionadas a uma terceira da mesma maneira tem entre elas alguma diversidade” (RUC, 46; AT X-1, 419).

Anteriormente, vimos que a noção de distinção envolve a intuição da natureza simples na ideia de um objeto particular. O mesmo se dá na concepção posterior de Descartes. Mesmo que se argumente que nas *Regras* a própria noção de ideia envolve a imagem da coisa pintada na fantasia, ou seja, envolve uma noção de imaginação que parece ser posteriormente abandonada, há algo importante que permanece. Uma natureza simples permanece sendo considerada distinta *apenas* se relacionada com a ideia de um objeto particular. Como nos diz a passagem já citada acima a partir das *Quartas Respostas*, “entendemos facilmente a figura sem pensar no círculo (*ainda que esta intelecção não seja distinta, se ela não for relacionada a alguma figura particular*; nem de uma coisa completa, se ela não compreende a natureza do corpo);” (AT IX, pg. 174; AT VII, pg. 223). E mesmo que se diga que nas *Meditações* Descartes passou a considerar um ponto de vista mais intelectualista, não se pode afirmar que a noção de figura não deva estar relacionada com alguma figura particular, pois, neste caso, estar-se-ia recusando não apenas a letra de Descartes, mas que ele poderia ter em vista algo como as condições segundo as quais a noção de figura é percebida distintamente. De qualquer maneira, a distinção de uma noção tão geral quanto a de figura se deve a que ela esteja relacionada com a ideia de uma figura específica. Além do mais, afirmar que Descartes abandonou completamente o uso da imaginação em suas obras posteriores não somente vai contra os variados testemunhos que sua obra científica oferece, mas vai mesmo contra as próprias concepções da matemática cartesiana. Com Gaukroger, pode-se afirmar que as sementes da revolução que Descartes promoveu em matemática se encontram em um uso mais maleável e abstrato da imaginação se comparada com as concepções gregas, não em seu abandono

(GAUKROGER, 1992). Com Vuillemin, poderemos dizer também, a respeito da *Geometria* cartesiana, que “La *Geometrie* fournit une illustration de cette méthode []. L’entendement y manifeste sa puissance e l’imagination se met à son service en lui prêtant sés facilites. L’etendue, dans cette application, est réduite à l’objet d’une idée claire e distincte; on la dépouille de tout ce qui, dans l’intuition sensible, échappe à l’entendement e aux representations finies de l’Algebre” (VUILLEMIN, 1960, PG 139).

Neste sentido, o fato de nas *Regras* ele nos fornecer uma visão da distinção amplamente calcada na imaginação não nos parece explicitamente contradizer, ou ser contrária, a suas teses posteriores por relação a ela, embora possamos, é claro, encontrar muitos desacordos textuais por relação a diversas outras teses e mesmo verdadeiro desacordo entre algumas delas. É claro que uma justificativa adequada a essa afirmação depende de uma melhor compreensão da noção de distinção e de uma cuidadosa averiguação de se há aí acordo ou desacordo entre elas. Infelizmente, não farei isso aqui. Mas a tomarei como pressuposto. Tal procedimento é muito criticável. Mas igualmente criticável é abrir mão de indícios que podem levar a um esclarecimento de algumas noções antes que eles sejam inspecionados. Assumirei aqui, para efeitos da interpretação que se segue, uma hipótese de J-L. Marion, apresentada em um texto intitulado *La Méthode en Métaphysique*: “les variations [entre as noções de ideia das *Regras* e das *Meditações*] que l’on a repérés restent indiscutables, mais ne concernent pas l’apport proprement cartésien à la définition de l’idée; elles en répercutent seulement certaines conséquences sur les définitions pré-cartesianes, dominantes à l’époque. Mais, objectera-t-on, pourquoi n’avoir pas alors renvoyé de suite à cette détermination authentiquement cartésienne de l’idée? Response: parce que la doctrine cartésienne de l’idée ne met pas d’abord en jeu le terme même d’idée, mais son substitut, parfaitement original et novateur: la nature simples” (MARION, 1991).

Se aceitamos que a noção cartesiana de ideia em suas obras filosóficas posteriores pode ser pensada a partir da noção de naturezas simples nas *Regras* e, ao menos no que diz respeito ao conteúdo das ideias, no que se refere a estas últimas, uma natureza simples só é distinta quando percebida na ideia de um objeto particular, então podemos assumir que a definição dada nos *Princípios* de ‘percepção clara e distinta’, desde que não contradiga a maneira com que o entendimento conhece as naturezas simples, pode ser pensada a partir das *Regras*. De fato, tomaremos o caminho inverso, assumindo primeiramente a definição de clareza e distinção dos *Princípios*. Nossa intenção inicial é tentar entender em que consiste a relação de dependência entre as

noções de clareza e de distinção. Isso nos levará a duas hipóteses iniciais, dentre as quais tentaremos decidir ao longo do percurso dessa seção. Em seguida, na tentativa de esclarecer o sentido no qual Descartes entende a noção de clareza, iremos considerar brevemente as noções epistemológicas de *a priori* e *a posteriori* para opô-las às noções epistemológicas cartesianas de simplicidade, facilidade, pureza e transparência, base da certeza de algumas proposições. Por fim, mostraremos que a concepção de ideias claras nas *Regras* é orientada por essa noção inicial de certeza e que ela decide por antecipação o paradigma de clareza na Filosofia cartesiana.

a) A relação entre as noções de clareza e distinção.

Anteriormente tratei da noção de distinção procurando mostrar que uma natureza simples só é distinta no caso em que ela pode ser pensada como determinada em uma ideia de uma figura geométrica específica (para o caso da figura, determinada em um triângulo, círculo, quadrado, etc.), ou em uma ideia de um corpo particular (pedra, bastão, etc.). Na definição dada no artigo XLV dos *Princípios*, Descartes explicitamente subordina a distinção à clareza, afirmando que uma ideia só pode ser distinta se ela for clara.

“Clara chamo àquela que está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta. Distinta, porém, é aquela que, *além de ser clara*, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (PP, XLV, 61). (Grifo meu, adição entre colchetes dos tradutores).

Como o que pretendo aqui é mostrar que Descartes procura pensar uma certa maneira de considerar as naturezas simples, como relacionadas a ideias de objetos particulares, cabe perguntar, se ser distinto é pensá-las em ideias de objetos particulares, o que é ser claro? Segundo esta definição, as relações entre clareza e distinção são as seguintes: 1) uma percepção pode ser clara sem ser distinta; 2) uma percepção pode ser clara e distinta. Como a clareza se opõe à obscuridade e a distinção à confusão, então sabemos que uma percepção não pode ser clara e obscura, nem distinta e confusa. Mas seria possível que ela fosse clara e confusa ou obscura e distinta? Quanto a esta última, sabemos também que a distinção de uma percepção, em qualquer interpretação que se faça dela, deve

depende ou envolver a clareza desta percepção⁴⁵. Então, acredito estar autorizado a excluir esta possibilidade. No entanto, parece ainda possível que uma percepção seja clara e confusa. O que dizer disso? Essa possibilidade é assegurada se levamos em consideração que a distinção de uma natureza simples significa que ela é intuível em relação com a ideia de uma coisa particular ou objeto matemático específico. Pois, na hipótese em que se considerasse uma natureza simples como um conceito universal abstrato, ou seja, como algo pensado em separado da ideia de um objeto particular ou de um corpo particular, esta natureza simples pode ser aplicada a diversas coisas de maneira equívoca e se tornar, presumivelmente, confusa: neste caso, não se conceberia a natureza simples de maneira distinta, e ela poderia ser dita de diversos objetos, sem que se concebessem as figuras particulares as quais pertenceriam e nem que se pudesse conhecer, mesmo que mediatamente, sua relação com as demais partes da mesma figura. O mesmo *talvez* possa ser estendido para as ideias sensíveis, na medida em que concebê-las como não distintas e, presumivelmente, confusas, significaria relacioná-la com algo cuja relação não pode ser concebida e cuja natureza não pode ser por ela conhecida. Portanto, parece ser correto adicionar uma terceira possibilidade, 3) uma percepção pode ser clara e confusa.

Se é correto atribuir a Descartes esta terceira opção, isso significa que clareza e distinção são termos que se distinguem e, portanto, é preciso mostrar aquilo em que eles se distinguem. Se distinta é uma natureza simples pensada na ideia de um objeto particular, isto nos permite presumir que um dos seguintes casos deve comandar a relação entre o que é claro em uma ideia e o que é distinto em uma ideia: [A] as condições para a clareza são também condições para a distinção, sendo que o que faz com que uma ideia seja clara está contido na definição de distinção, mas o que faz com que a ideia seja, além de clara, também distinta, não está contido na definição de clareza; [B] as condições para a clareza são diferentes das condições para a distinção, sendo que o reconhecimento da distinção depende da presença da ideia de um objeto

⁴⁵ A meu ver, a obscuridade pode ser entendida em dois sentidos, de acordo com que se coloque o assento na característica de *presença* ou na característica de *manifestação*, ambas enunciadas pela definição de clareza. Se tomamos a obscuridade como a negação da primeira característica, uma *percepção* obscura parece ser uma contradição em termos, na medida em que o que é obscuro não é percebido de modo algum ou, ao menos, é uma enunciação que não corresponde à verdadeira percepção. Se, por outro lado, consideramos a *manifestação* de uma determinada ideia, pode-se dizer que é possível uma percepção que é, ao mesmo tempo, obscura; pois, neste caso, o que é manifesto na ideia, os termos de que é formada (naturezas simples “conceituais”) e a relação que se estabelece entre elas (naturezas simples “relacionais”), não foram ainda esclarecidos e podem ser passíveis de esclarecimento, seja para se explicitar a obscuridade inerente da própria ideia, seja para torná-la, em todo o rigor do termo, clara.

particular no pensamento, assim como de que ela seja manifesta a um espírito atento. Neste último caso, as condições para a clareza não são condições para a distinção, sendo que o que entra na definição de clareza não entra na definição de distinção; ao invés disso, o que ocorre é que a percepção distinta depende da percepção clara da ideia, de maneira que só é possível perceber distintamente uma ideia na medida em que esta ideia é percebida claramente pelo pensamento; assim, seria possível falar em distinção da ideia sem que se pense também a clareza, embora seja possível perceber a distinção de uma ideia apenas se ela é percebida também claramente. Em suma, a primeira maneira de pensar a relação entre clareza e distinção diz respeito à relação entre estas duas noções (a clareza e a distinção) no interior da percepção (ou intuição), ou seja, ao próprio conteúdo percebido; a segunda maneira apenas condiciona um tipo de percepção a outro, a percepção que é distinta à percepção que é clara, sem que com isso se trate da percepção de dois conteúdos diferentes, mas fazendo com que o conteúdo da percepção distinta dependa da percepção clara.

Como vimos anteriormente, perceber as naturezas simples distintamente não equivale a perceber imediatamente a relação entre estas mesmas naturezas simples. Este conhecimento só é atingido mediante procedimentos de prova, ou seja, através de deduções. Estas deduções são construídas a partir do que chamei de naturezas simples relacionais, ou seja, naturezas simples que colocam em relação às demais proposições simples entre si para que se possa, com isso, descobrir as diversas relações possíveis entre naturezas simples que formam, por exemplo, uma mesma figura. O conhecimento das relações entre as naturezas simples que formam uma figura consistem em outras tantas naturezas pertencentes a estas figuras: as propriedades. Então, deve-se reconhecer que a clareza das proposições simples, que são formadas a partir da intuição das naturezas simples que estão contidas na ideia destes objetos, pode ser anterior à percepção distinta destas naturezas nestes objetos, de maneira que a distinção destas naturezas simples está de alguma maneira condicionada à clareza destas mesmas naturezas simples. Por outro lado, a intuição das naturezas que consistem em relações entre as partes da figura dependem da percepção distinta das outras naturezas simples e dependem da distinção das proposições simples para que sejam conhecidas de maneira clara. Isto nos coloca na seguinte situação: algumas naturezas (as propriedades) pertencentes às figuras só são percebidas mediante a percepção distinta das naturezas simples mais simples e facilmente apreendidas, ou seja, sua clareza depende de que as proposições simples sejam distintamente conhecidas.

Agora, se algo só é distinto quando é também claro, e se ser distinto significa perceber uma natureza simples na ideia de uma figura geométrica particular ou de um corpo particular, então perceber claramente é ou bem [a] perceber as naturezas simples sem perceber a relação destas naturezas simples com a ideia do objeto particular ou bem [b] perceber a ideia de uma coisa particular sem distinguir as naturezas simples que estão nelas contidas. No primeiro caso, as naturezas simples *mais elementares* podem ser consideradas claras, mas não distintas. No segundo caso, só é possível perceber as naturezas simples de maneira distinta, já que o que é claro é a ideia do objeto particular ao pensamento, e não as naturezas simples, mesmo que seja necessário perceber claramente o objeto a que esta percepção distinta das naturezas simples diz respeito. O primeiro caso [a] se adéqua melhor ao primeiro caso anteriormente enunciado [A], o segundo [b] ao segundo caso anteriormente mencionado [B]. Pois, no que se refere a [a] e [A], se perceber claramente é perceber as naturezas simples, conforme [a], então as condições para que se perceba a natureza simples claramente devem ser também condições para que se as perceba distintamente [A], tendo em vista que o que é imediatamente percebido (as naturezas simples) é aquilo que deve ser pensado como determinado (distintamente) em ideias de objetos particulares. Neste caso, tanto a clareza quanto a distinção diriam respeito a todo o conteúdo da percepção. O segundo caso [b] concorda melhor com o segundo caso anteriormente mencionado [B], pois neste caso a percepção das naturezas simples (que só poderia ser distinta) e de suas relações depende da presença do objeto no pensamento, ou seja, da percepção clara. Assim, perceber as naturezas simples depende da percepção do objeto, mas as condições para a clareza não são condições para a distinção, pois a distinção consistirá em perceber algo de maneira diferente da mera presença ao pensamento da ideia do objeto particular. A clareza consistiria na presença do objeto ao pensamento, mas a distinção diria respeito ao conteúdo da percepção, seriam as próprias naturezas simples.

Então, pode-se formular o impasse da seguinte maneira: se perceber as naturezas simples necessita da presença do objeto particular no qual as naturezas simples são pensadas, então perceber claramente é ter a ideia do objeto particular no pensamento e perceber distintamente é perceber tanto as naturezas simples como determinadas em objetos particulares quanto as suas relações como determinadas em objetos particulares – assim, o correto é interpretar Descartes segundo [b] e [B]; se perceber as naturezas simples independe de perceber estas relações *nos* objetos particulares, então o que é condição para a clareza do conteúdo é condição para a

distinção do conteúdo e o correto é interpretar Descartes segundo [a] e [A]. No primeiro caso, temos a anterioridade do objeto no que se refere às naturezas simples; no segundo caso, temos a anterioridade das naturezas simples no que se refere ao objeto que, no entanto, permitem perceber distintamente os elementos constitutivos dos objetos.

Pelo que foi dito até o momento nesta seção, pode parecer que a resposta ao impasse é que o que é claro é meramente a presença do objeto ao pensamento. Neste sentido, a resposta correta pode parecer a [b] e [B]. No entanto, o fato de que a percepção distinta das naturezas simples, assim como as demais proposições derivadas a partir de uma mesma percepção distinta na medida em que esta natureza simples é pensada no objeto particular de pensamento, não prejudica a resposta do impasse para [b] e [B]. Ao contrário, ela permite concluir como resposta correta ao impasse [a] e [A]. Pois, o que Descartes faz é defender a anterioridade epistêmica das naturezas simples no que se refere às relações entre estas naturezas para o conhecimento dos objetos; ou seja, que as proposições simples que consistem na intuição das coisas “mais simples” e “mais fáceis” são anteriores ao conhecimento das coisas mais “escondidas”; e a consequência dessa anterioridade epistêmica é a de que as coisas “mais simples” e “mais fáceis” devem ser conhecidas antes, segundo a ordem, sendo por isso logicamente anteriores na dedução: elas consistem nas premissas de que se parte para chegar ao conhecimento das demais coisas.

b) Hipótese apriorista

Uma hipótese de leitura para se explicar qual o papel dessa anterioridade epistêmica na filosofia cartesiana é assumir que, de alguma maneira, ela implicaria também assumir que Descartes aceita com isso a existência de proposições conhecidas *a priori*, ou seja, independentemente da experiência⁴⁶. Neste sentido, seria possível explicar a relação entre a clareza e a distinção em termos de [a] e [A], na medida em que as proposições *a priori* seriam uma condição para que se percebessem as coisas distintamente, já que perceber distintamente exigiria mais do que a determinação desses conceitos em objetos particulares, pois as naturezas simples (conceituais) e naturezas simples (relacionais) seriam de alguma maneira anteriores ao conhecimento dos objetos compostos e dos quais a distinção também dependeria: se perceber distintamente é

⁴⁶ Note-se que afirmar a aceitação de proposições *a priori* não significa aceitar a existência de proposições sintéticas.

perceber uma natureza simples determinada na ideia de um objeto composto particular, conhecer as naturezas simples (tanto conceituais quanto relacionais) como epistemologicamente anteriores não seria menos condição para a distinção, mas uma outra condição: reconhecer as naturezas simples em ideias geométricas particulares ou em ideias de corpos particulares consistiria na distinção, mas a própria capacidade em reconhecer estas ideias se deveria ao conhecimento *a priori* destas naturezas simples e, portanto, consistiria em um segundo tipo de condição, epistemologicamente anterior ao primeiro. No entanto, tal hipótese não parece, ao menos de início, ser necessariamente aceita por Descartes nas *Regras*, embora seja possível dizer que ele assumiu a existência de proposições ou conceitos *a priori* em suas obras posteriores. Para isso, basta que nos lembremos que, segundo a ordem das *Meditações*, o conhecimento das proposições matemáticas e das que versam sobre a essência das coisas materiais nesta mesma obra (que são um tipo de conhecimento matemático para Descartes) são conhecidas como verdadeiras antes que a existência da própria matéria seja conhecida.

Mas, aceitar a anterioridade epistêmica, sobretudo das relações, envolve mesmo aceitar a existência de noções e proposições conhecidas *a priori*? Ao assumir a anterioridade epistêmica das matemáticas por relação aos demais conhecimentos no que se refere à matéria, Descartes estaria assumindo também a existência de proposições conhecidas *a priori*? Porque, de fato, dentre os critérios de escolha de tais proposições a título das mais dignas de serem levadas em consideração não é enumerada a sua independência por relação à experiência, mas são elencadas apenas a sua simplicidade, facilidade, pureza e transparência. Eles envolveriam também, ou implicariam, o reconhecimento de proposições *a priori*? Em nenhum momento Descartes afirma, nas *Regras*, que elas são conhecidas independentemente da experiência⁴⁷, mas afirma apenas que são mais conhecidas que os demais conhecimentos, que são aquelas coisas de cujo conhecimento depende o conhecimento das mais complexas e que, portanto, devem entrar antes nas séries de dedução.

Um dos problemas com conhecimentos *a priori* é que muitos deles, embora possam ser conhecidos independentemente da experiência, *podem também ser conhecidos fazendo apelo à experiência, embora não possam ser explicados somente pela experiência*. É possível *chegar ao conhecimento* de uma proposição matemática,

⁴⁷ Assumo aqui apenas o elemento negativo da definição de *a priori*, deixando de lado seu elemento positivo: “poder ser conhecida apenas pelo pensamento” (elemento positivo); “poder ser conhecida independentemente da experiência” (elemento negativo).

como $1 + 1 = 2$, contando as maçãs que estão na minha frente, embora não seja possível justificar algumas das propriedades dessas proposições fazendo apelo à sensibilidade. Mesmo Kant, na introdução à edição B da *Crítica da Razão Pura*, reconhece esta possibilidade, embora tente mostrar que estes conhecimentos não podem ser explicados através da sensibilidade, necessitando assim de outra justificativa, de outro princípio que explique a sua possibilidade⁴⁸. Não quero dizer, com isso, que não existam proposições *a priori*. Nem mesmo que Descartes é um empirista. Estou apenas sugerindo que nem sempre proposições *a priori* são conhecidas sem nenhuma forma de apelo à experiência, mas apenas que muitas delas *podem* ser conhecidas fazendo apelo à experiência, embora seu princípio explicativo possa dela se distinguir. E, em segundo lugar, que Descartes poderia não estar interessado, ao menos nas *Regras*, em fazer nenhum tipo de distinção clara entre *a priori* e *a posteriori*, entre independente da experiência e ser conhecido apenas pela experiência. Neste sentido, os critérios cartesianos para a escolha de naturezas simples (sejam conceituais, sejam relacionais) parecem abarcar ambas as possibilidades e deixar o problema indeciso. E, mesmo que fizéssemos apelo à noção cartesiana de experiência, não seria possível distinguir ainda as proposições *a priori* das *a posteriori* no seio das *Regras*, pois para Descartes a diferença não parece ser uma diferença entre independente da experiência e com origem na experiência (isso, nas *Regras*; no que se refere às *Meditações*, as coisas podem ser um pouco diferentes), mas antes entre experiência certa e experiência incerta: é a certeza (e o que permite conhecer com certeza – os critérios anteriormente mencionados: simplicidade, facilidade, pureza, transparência) que assume um papel preponderante na escolha dos conhecimentos e não a sua origem. No que se refere às obras posteriores, a discussão sobre a origem do conhecimento será de extrema importância para a compreensão da filosofia cartesiana, mas não nas *Regras*⁴⁹.

Mas, se não podemos fazer apelo à hipótese apriorista para explicar a clareza a partir das *Regras*, por mais conveniente que ela seja no que se refere à decisão entre $\langle [a] \text{ e } [A] \rangle$ e $\langle [b] \text{ e } [B] \rangle$, será ainda possível decidir entre estas duas possibilidades? Vejamos novamente o que nos diz a segunda possibilidade: claro é aquilo que está presente e manifesto a uma mente atenta, nesse caso, o objeto de pensamento, seja ele um corpo ou uma figura geométrica; e distinto é aquilo que é

⁴⁸ No caso de Kant, tratam-se mais especificamente de proposições ‘*sintéticas a priori*’.

⁴⁹ Isso, é claro, coloca um aparente empecilho, dentre muitos outros, para que se assuma as *Regras* como um texto digno de nota para se pensar a questão da clareza e distinção em Descartes.

percebido nele, sendo que as naturezas simples são percebidas distintamente mas não claramente, embora a percepção dessas naturezas simples dependam da percepção clara do objeto. Neste caso, não importa se se percebe distintamente alguma natureza simples na ideia do corpo que é concebido, ou do objeto matemático, por mais estranho que isso pareça. Da mesma maneira, não importa se é uma ideia sensível ou uma imagem na fantasia que é percebida claramente, porque nenhuma delas está menos no pensamento que a outra. E nem sequer importa que sejam utilizadas palavras para designar estas coisas, porque de fato a ideia de cor no pensamento não é uma palavra, nem um conceito no sentido linguístico do termo, é “só” a consciência de uma cor. Assim, a ideia de um triângulo não é mais clara que a ideia de uma cor, e estes não são mais claros que a ideia de um corpo. Mas o problema mesmo reside no que se torna uma percepção distinta nesse caso: pois se a clareza é a mera percepção do conteúdo de uma ideia, ou então, ter a ideia de algo, a ideia de cor deve ser considerada *muito mais distinta* que a ideia de triângulo ou de um corpo; pois não há nada mais particular no pensamento que a ideia de uma cor, e no caso da segunda possibilidade ela seria completamente distinta na medida em que a única coisa que ela dá a conhecer é ela mesma – isso, é claro, se ficamos apenas no âmbito das ideias, sem querer relacioná-las com outras coisas. Se tomarmos essa possibilidade como a verdadeira, então a ideia de triângulo é muito menos distinta, na medida em que ele pode ser analisado em muitos outros elementos: as naturezas simples e as propriedades do triângulo. Assim, embora uma natureza simples ou propriedade conhecida na percepção do triângulo possam ser distintas, a própria ideia do triângulo não seria completamente distinta. E sabemos que Descartes nega que a distinção das ideias sensíveis se iguale à distinção das ideias puramente intelectuais e das ideias materiais (será!?)

- c) Outra hipótese de leitura de [a] e [A]: hipótese epistemológica não apriorista.

Então, afastada a segunda possibilidade ([b] e [B]) e a interpretação apriorista de [a] e [A], como é possível ler a primeira? Relembremos em que ela consiste: [A] as condições para a clareza são também condições para a distinção no sentido de que o que é distinto é também claro, ou então, no sentido de que o que pertence à definição de clareza pertence também à definição de distinção; [a] a clareza consiste em perceber as naturezas simples sem perceber a relação dessas naturezas

simples com o objeto particular. Já vimos que aceitar pura e simplesmente a hipótese de leitura apriorista é problemático. Então, como entender a união dessas duas teses? Se não é possível afirmar que Descartes aceita a existência de proposições *a priori* nas *Regras*, é ao menos possível afirmar que ele 1) aceita uma distinção entre o que é mais conhecido e o que é menos conhecido, 2) entre os que é mais simples e fácil e o que é mais complexo e complicado e 3) entre o que é puro e transparente e o que não é. Como Descartes afirma na Regra XII:

“Dizemos em quinto lugar, que não podemos entender nada afora estas naturezas simples, e de certa mistura que as compõem entre elas; e é frequentemente mais fácil notar em conjunto várias dentre elas, que delas separar uma única das outras: pois, por exemplo, eu posso conhecer um triângulo, mesmo se eu não pense, que seu conhecimento contém também aquele do ângulo, da linha, do número ternário, da figura, da extensão, etc.; *o que não nos impede contudo, de dizer que elas são mais conhecidas que o triângulo*, porque são elas mesmas, que se entende nele; no mais este mesmo triângulo envolve ainda outras naturezas possivelmente muito numerosas, as quais estão escondidas [*cachées*] de nós, como a grandeza dos ângulos, os quais são iguais a dois retos, e as relações inumeráveis, que existem entre os lados e os ângulos, ou a capacidade da superfície, etc.”

E o que regula esta distinção? O que regula esta distinção é a própria opção cartesiana, tomada de início, na Regra II, de assumir como modelo para o conhecimento a Aritmética e a Geometria, porque elas são

“de longe mais certas que todas as outras disciplinas: e isto porque elas apenas se ocupam de um objeto tão puro e tão simples, que não supõem absolutamente nada que a experiência tenha tornado incerto, mas consistem inteiramente em consequências deduzidas por razão” (RUC, 6; AT X-1, 365).

De fato, após essa opção pela Aritmética e pela Geometria, Descartes irá proceder à caracterização de uma *mathesis universallis*, uma ciência da ordem e da medida. Não nos interessa aqui o que é essa ciência da ordem e da medida e, tampouco, caracterizá-la precisamente. O mais importante é sobre o que ela versa: sobre conteúdos eminentemente matemáticos (medida) e que pensa esses conteúdos segundo uma ordem dedutiva. Esta última, dentre outras coisas, prevê métodos para a redução de proposições complexas (os problemas ou questões) a proposições mais simples segundo um padrão de inteligibilidade, o matemático. Com isso, não é preciso pensar a questão

de se Descartes aceita ou não proposições *a priori* em suas reflexões nas *Regras*, embora não haja nada que pareça impedir que suas reflexões posteriores atinjam esse ponto nas *Meditações* e *Princípios*, no momento em que ele procura demonstrar que o conhecimento da *natureza* matéria é inato. Ao contrário, basta que se aceite que é o entendimento, seguindo um padrão matemático de inteligibilidade, o responsável por perceber o que é claro. E o que é claro no que se refere à natureza das coisas materiais? *O que pode ser pensado segundo a quantidade*. Neste caso, quando se pensa o conteúdo das proposições e não apenas a sua presença, o que é claro para as proposições matemáticas é o fato de que elas são pensadas segundo a quantidade.

Para entendermos melhor esta última afirmação, cabe salientar uma distinção, já notada de maneira meramente textual no primeiro capítulo desta parte da dissertação: a distinção entre ser *presente* e ser *manifesto*. Se partimos do princípio interpretativo de que Descartes era extremamente econômico e cuidadoso no uso que fazia das palavras para exprimir suas ideias, então a utilização destas duas palavras para caracterizar a clareza não deve ser considerada irrelevante e dificilmente redundante, tendo em vista que não se trata de um aposto e sequer de ‘ou’ inclusivo, mas de um & conjuntivo. Ou seja, parece que Descartes exprime duas condições distintas e necessárias para que uma percepção possa ser dita clara. Disse acima que presente e manifesto pareciam ambas qualificar a percepção que é dita clara, ao contrário de algumas traduções e interpretações que parecem considerar que manifesta qualifica o termo presente. Desta maneira temos duas formulações distintas para o significado de percepções claras: ‘a percepção clara é aquela que é *manifestamente presente* a um espírito atento’; ‘a percepção clara é aquela que é *presente e manifesta* a um espírito atento’. O que uma boa parte das interpretações de viés mais psicologista da noção de clareza em Descartes faz é assumir a primeira interpretação. No entanto, me parece que a maneira correta de interpretar a definição cartesiana é assumir que cada um dos termos salienta um aspecto (ou condição) distinto da percepção clara. A presença é, com certeza, requerida para que se compreenda a Filosofia cartesiana, e com certeza está envolvida em aspectos psicológicos desta Filosofia, assim como o termo *manifesto*. Mas o que o termo *manifesto* faz é, além de salientar um aspecto psicológico, é também salientar, a meu ver, duas das propriedades das proposições, ao menos as de tipo matemático: a pureza e a transparência. Ser manifesto significa que, ao ter um determinado conhecimento presente ao pensamento, este conhecimento nos apresenta o que está nele contido: no caso de uma proposição matemática, como por exemplo ‘ $1 + 1$

= 2', ser manifesta significa que entendemos o que são cada um dos números, assim como a relação de soma entre os primeiros números e de igualdade entre a soma dos dois primeiros números e o segundo. Dentre estes conhecimentos, uma das coisas que é manifesta é que se trata de um conhecimento sobre quantidades. Desta maneira, a transparência da percepção permite que se diga que o entendimento pode acessar tudo o que está contido nesta percepção⁵⁰.

Desta maneira, assumindo os conhecimentos matemáticos como aquilo que é claro ao pensamento por relação à matéria, a reflexão cartesiana sobre o conhecimento da matéria chega ao ponto de separar o que é claro (presente, puro e transparente) do que é obscuro, separando também o que é claro do que é obscuro nas percepções sensíveis; mas não distinguindo entre matemática e percepções sensíveis na medida em que as primeiras seriam conhecimentos *a priori* e as últimas *a posteriori*. E isso devido apenas a que as disciplinas que satisfazem às exigências de certeza e evidência podem ser tomadas como modelos para o conhecimento e para a construção da epistemologia tal como apresentada nas *Regras*. E como são elas que funcionam como parâmetro de certeza e evidência, nada que não respeite este parâmetro é tomado como conhecimento. E como, por fim, a própria ordem impõe que se tome o que é mais simples como mais conhecido e como aquilo a partir do qual é possível deduzir as demais coisas, então o que há de mais inteligível (segundo o padrão matemático) acaba por ser pensado a partir daquilo que segundo este padrão de inteligibilidade é o 'mais simples' e 'mais fácil' de se conhecer. Assim, desde o início das *Regras*, mais precisamente, desde a Regra II, o conhecimento matemático adquire uma preponderância sobre o conhecimento sensível, o que pode ser conhecido em termos de quantidade sobre o as ideias sensíveis.

A consequência disso é uma hierarquização entre os tipos de conhecimento:

1) seguindo o padrão de inteligibilidade, os conhecimentos matemáticos sobre os sensíveis, que devem ser deixados de lado no que não possuem de matemático ou

⁵⁰ Cabe notar duas coisas aqui. A primeira é que a transparência das proposições matemáticas não é equivalente à transparência das ideias puramente sensíveis, as ideias de cor por exemplo. Neste sentido, não se pode dizer que a transparência das ideias puramente sensíveis consiste em que conheçamos suas propriedades matemáticas. Mesmo que possamos, talvez, pensá-las segundo propriedades matemáticas, a percepção do amarelo não equivale ao conhecimento do número 1. Nesse caso, sua transparência consiste no que ela tem de ideia sensível, na própria cor amarela e, apenas em segundo momento, talvez na possibilidade de colocá-la em relação com outras cores, aferindo apenas que elas são iguais ou diferentes de outras, mais escuras ou mais claras, mas não suas "possíveis propriedades matemáticas". Em segundo lugar, que o termo manifesto diz respeito também, ao que tudo indica, a uma reflexão pensada no contexto de uma Filosofia da consciência: neste sentido, manifesto significa também o que é manifesto à consciência e sua transparência significa que o pensamento acessa de maneira adequada este conteúdo de consciência.

matematizável; 2) seguindo a ordem, aqueles que são conhecidos como absolutos são anteriores aos relativos, as relações mais simples são anteriores às relações mais complexas; e, por fim, 3) seguindo a relação do entendimento com os objetos cognoscíveis, as naturezas simples conceituais, as relacionais e as relações entre naturezas simples (as propriedades) são anteriores (mais conhecidas) ao conhecimento dos objetos. As naturezas simples (as que chamei de conceituais) são epistemicamente anteriores às ideias de objetos geométricos particulares e de corpos particulares, mas não as relações entre naturezas simples. E o fato de que as *Regras* permitam a utilização de dados obtidos por experiência nas deduções⁵¹ não escapa à hierarquização, mas não implica que estes conhecimentos sejam obtidos *a priori*: o conhecimento das naturezas simples, que são claras e transparentes, são anteriores segundo a inteligibilidade a esses dados e esses mesmo dados devem ser interpretados de acordo com as naturezas simples, na medida em que os dados da experiência devem ser pensados segundo um problema específico e reduzidos, então, às naturezas simples. A hierarquia entre entendimento e experiência sensível, entre [a *mathesis universallis*] as naturezas simples, o conhecimento das relações matemáticas e à sua aplicação à Filosofia da Natureza sempre foi a mesma para Descartes. E ela é a seguinte: [a *mathesis universallis*], naturezas simples, conhecimento das relações entre naturezas simples, conhecimento distinto dos objetos geométricos (ou seja, determinados na ideia de objetos matemáticos específicos ou corpos particulares), conhecimento da natureza da matéria (até aqui conhecimentos que poderiam muito bem ser *a priori*) conhecimentos obtidos por experiências, mas interpretados pelos conhecimentos *epistemicamente anteriores* (que poderia acabar sendo entendida como a primazia do *a priori* sobre o *a posteriori*), conhecimento das coisas. Mas, ao invés de *a priori* e *a posteriori*, acredito que o mais importante para essa hierarquia é o que torna um conhecimento mais certo (sua simplicidade e facilidade) e mais evidente (ou seja, evidente por si)⁵².

E é o resultado dessa hierarquização, estabelecida segundo a ordem e a medida, que Descartes exprime na seguinte passagem da Regra XII:

⁵¹ Ver Regra VIII, sobre a música, RUC 28-29; AT X, 395-397. Neste exemplo, tratam-se evidentemente de informações obtidas por outros meios que por deduções ou conceitos *a priori*, o que não impede que estas informações sejam utilizadas nos raciocínios que dizem respeito a escalas musicais.

⁵² O que parece que Descartes faz, muitas vezes, é inverter a relação entre conceito adquirido *a posteriori* e proposições *a priori*, fazendo com que os conceitos sejam adquiridos *a priori* e com que algumas das proposições que versam sobre a experiência e que funcionam como a base para a dedução tenham origem *a posteriori*.

“Dizemos, em primeiro lugar, que é preciso considerar cada uma das coisas quando ordenadas a nosso conhecimento de maneira diferente, que se falássemos das mesmas enquanto elas existem realmente. Pois se, em uma palavra, consideramos um corpo extenso e dotado de figura, confessaremos certamente que ele é, por parte da coisa, uno e simples: pois ele não poderá ser dito neste sentido composto de natureza corporal, de extensão, e de figura, porque estas partes nunca existiram distintas umas das outras; mas por respeito a nosso entendimento, chamamos um composto destas três naturezas, porque as entendemos cada uma separadamente, antes de poder julgar que elas se encontram todas as três em conjunto em um só e único sujeito” (RUC, 45; AT X-1, 418 – grifo meu).

Há, certamente, uma anterioridade epistêmica das naturezas simples por relação aos objetos, mas essa anterioridade não é exatamente a que opõe *a priori* e *a posteriori*. E há uma diferença entre o que é claro e o que é distinto, mas esta diferença não consiste em uma diferença entre duas maneiras de perceber a mesma coisa na medida em que o que é claro simplesmente é *o que* está presente ao pensamento e o que é distinto é percebido *no que* está presente, sendo que a segunda depende da primeira; mas antes no fato de que a clareza consiste *no que* é percebido nos objetos (as naturezas simples conceituais e as relacionais) e o ser distinto em perceber estas coisas *no* objeto (no caso das naturezas simples conceituais) e *a partir* do objeto (no caso das naturezas simples relacionais), como propriedades do objeto. Mas, como perceber *que* uma tal natureza simples está em um objeto não é perceber de maneira precisa *como* esta natureza simples está no objeto, ou seja, segundo as relações que as naturezas simples possuem entre si, perceber distintamente é perceber esta natureza simples de maneira *determinada* na ideia de um objeto particular, ou seja, de maneira que possam ser relacionadas com as demais naturezas simples presentes no mesmo objeto. Retornando ao que foi dito no início da seção anterior sobre a implicação por relação à concepção de duas naturezas simples (conceber uma implica em conceber a outra) e a própria relação entre as naturezas simples, seria possível dizer que duas naturezas simples são concebidas como implicadas uma na concepção da outra de maneira distinta simplesmente quando se concebe que elas estão unidas ao conhecimento de um mesmo objeto, mas percebê-las de maneira clara é percebê-las como respeitando o que elas têm de matemático, respeitando o que é relevante ou não nesta percepção; mas a clareza para a relação entre elas na ideia de um objeto matemático específico ou de um corpo no que ele tem de especificamente matemático (para o caso das naturezas simples materiais e para a matemática) é epistemologicamente posterior; analogamente para as naturezas

simples intelectuais, perceber claramente é perceber as naturezas simples intelectuais, mas percebê-las distintamente é percebê-las no pensamento enquanto se pensa, e, a partir disso, segundo as suas relações com as demais naturezas simples intelectuais quando pensamos em alguma coisa qualquer – para este último caso, a título de exemplo, pode-se dizer que se conhece de maneira distinta o que é a certeza quando se pensa em uma proposição matemática ou em uma dedução matemática.

Esta maneira de interpretar não nega a possibilidade de conhecimentos *a priori*, mas também não necessita que se assuma o reconhecimento de proposições *a priori*. Basta que o conhecimento respeite o parâmetro de inteligibilidade exigido para que possa ser tomado como verdadeiro. Como o próprio parâmetro é matemático, apenas conhecimentos de natureza matemática podem ser tomados como claros e distintos. Pelo mesmo motivo, todas as demais ideias devem ser pensadas de acordo com esse parâmetro, mesmo que isso signifique atribuir às ideias que não seguem este parâmetro uma função muito mais limitada: neste sentido, as ideias sensíveis devem ser tomadas como obscuras na medida em que não são matematizáveis, e como claras na medida em que o são; e, se levamos ao limite os critérios puramente epistemológicos de Descartes, elas devem ser tomadas como claras no que elas têm de “simples” e de “fácil”, e como distintas no que elas têm de idênticas a si mesmas e na medida em que só podem ser identificadas a si mesmas ou vagamente comparadas com outras ideias sensíveis. Mas isso não impede que ideias que sejam conhecidas *a posteriori* sejam tomadas como certas. É indiferente que se conheça uma proposição matemática, neste caso, a partir da experiência ou sem apelo à experiência; é indiferente que o conhecimento tenha origem empírica ou não; basta que ele seja de tipo matemático e que seja pensado tal como o método impõe. Pois, no final das contas, o que importa é, antes de tudo, que ele seja certo e evidente, e para isso que possa ser reduzido às naturezas simples e proposições simples de natureza matemática. Como Descartes mesmo o afirma:

“Dizemos, em sexto lugar, que estas naturezas, que chamamos compostas, nos são conhecidas, seja por causa de que experimentamos quais elas são, seja porque as compomos nós mesmos. – Experimentamos tudo o que percebemos pelos sentidos, tudo o que entendemos dizer pelos outros, e geralmente todas as coisas que chegam ao nosso entendimento, seja de alhures, seja a partir da contemplação refletida de si mesmo. *É preciso notar aqui, que o entendimento não pode jamais ser enganado por nenhuma experiência, se ele intui apenas e precisamente a coisa que lhe é*

objeto, enquanto ele a tem seja em si mesmo seja em um fantasma, e que ele não julgue além disso que a imaginação ligue [rapporte – conecte, relacione] fielmente as coisas, nem enfim que as coisas exteriores são sempre tais quais elas aparecem; em todas estas <coisas> somos culpados [chargés] de erro: como se alguém nos contasse uma fabula, e que nós a crêssemos ser um auto fato do passado; como se um homem sofrendo de icterícia julgasse que tudo é amarelo, porque ele tem o olho colorido de amarelo; como se enfim quando a imaginação esta doente, o que ocorre aos melancólicos, julgássemos que o turbilhão de seus fantasmas representam coisas verdadeiras. Mas estas mesmas coisas não enganarão o entendimento do sábio, porque ele julgará, que tudo o que ele recebe da imaginação, se encontra verdadeiramente pintado nela; mas ele não assegurará <contudo> jamais, que isto tenha passado inteiramente sem se alterar e sem nenhuma mudança das coisas exteriores aos sentidos, e dos sentidos à fantasia, se ele não o reconheceu anteriormente por alguma outra razão. – Somos nós que compomos também as coisas que entendemos, cada vez que acreditamos que aí se encontra alguma coisa, que nosso entendimento não pode perceber imediatamente por alguma experiência: como se o doente de icterícia se persuade que as coisas vistas são amarelas, seu pensamento então será composto disto que sua fantasia lhe representa, e do que ele tira de si, a saber, que a cor amarela aparece, não por um vício dos olhos, mas porque as coisas que ele vê são realmente amarelas. De onde se conclui, que não podemos ser enganados, a não ser compondo por nós mesmos de alguma maneira as coisas em que acreditamos”.

Cabe observar que há uma diferença importante entre as *Regras* e as obras posteriores, a qual o texto das *Regras* não parece dar conta. Estes critérios que eu assinalei como pertencentes à clareza nas *Regras* dizem respeito apenas ao conteúdo na medida em que podem ser pensados apenas pelo intelecto. Isto significa que, enquanto consideramos apenas o conteúdo das ideias sensíveis sem levar em consideração que elas são ideias elas não podem ser tomadas como claras e distintas. Seus conteúdos (o amarelo, o duro, o rugoso, a dor, etc.) não são transparentes ao entendimento, embora o fato de serem ideias e poderem ser pensadas como modos da substância caracteriza pelo atributo principal pensamento seja. Elas são presentes e manifestas na medida em que são apenas *sensações* ou *pensamentos*, na medida em que, para o primeiro caso, elas não são intelectualizadas, embora envolvam uma percepção do intelecto; e para o segundo caso, na medida em que se percebe o que há de intelectual nelas, ou seja, as teses envolvidas no que elas têm de modos de pensar. Neste sentido, a carta à *Elisabeth* de 28 de junho de 1643 me parece bastante instrutiva:

“as coisas pertencentes à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento apenas, ou mesmo pelo

entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas muito claramente pelos sentidos” (OP, 313).

Segunda parte: *percepções claras e distintas nas meditações* – a prova da regra geral de verdade.

Nas *Meditações Metafísicas*, onde Descartes pretende fornecer os fundamentos de sua ciência, ele retoma de maneira problemática a relação entre certeza e clareza e distinção. Seu objetivo passa a ser não apenas o de construir um modelo de ciência baseado em um modelo matemático, mas também o de fornecer os fundamentos para a ciência até então por ele construída. Neste sentido, algumas tarefas se impõem a ele. É preciso não apenas mostrar que os conhecimentos matemáticos são certos e evidentes, que a realidade pode ser pensada de acordo com o conhecimento matemático, mas, sobretudo, é preciso provar que é possível conhecer as coisas de maneira certa e indubitável, por um lado, e que o que podemos conhecer pela razão é de fato o verdadeiro conhecimento das coisas.

Que Descartes retoma a relação entre certeza e verdade é explicitado pela própria proposta das *Meditações* que, dentre outras coisas, pretende ensinar ao leitor a distinguir entre as ideias que são claras e distintas e as que são obscuras e confusas e, adicionalmente, provar que o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro. E é explicitado porque ele o faz através de um método da dúvida, à qual, como vimos e como é por si mesmo óbvio, se opõe à certeza. No entanto, não pretendo aprofundar aqui muito a discussão sobre a própria natureza da dúvida e da certeza, estabelecer de maneira precisa sua relação com a clareza e distinção, mas apenas tentar entender de que maneira Descartes pretende demonstrar 1) que o que é percebido pelo entendimento é mais certo que o que é percebido pelos sentidos, estabelecendo assim uma certa prioridade do conhecimento intelectual sobre o conhecimento sensível, e 2) que o que se conhece clara e distintamente pelo entendimento é verdadeiro.

Para fazer isso de maneira mais ou menos precisa, começaremos mapeando os momentos nos quais Descartes pretende ter provado as teses fundamentais à nossa exposição. Em seguida, exporemos melhor quais seriam os objetivos de Descartes e como podemos esclarecer os dados do problema a partir do mapeamento anterior. Por fim, exporemos o que nos parece o problema de Descartes, tal como estabelecido no início da Terceira Meditação: a saber, o da inconsistência entre a afirmação e a negação de conhecimentos matemáticos e os que versam sobre o que Descartes considera ser a verdadeira natureza da matéria. Isto tudo levando em consideração a exposição anterior

por relação às noções de clareza e distinção. Com isso, encerraremos a exposição do primeiro capítulo desta parte da dissertação.

No segundo capítulo dessa parte da dissertação, tentarei expor, da melhor maneira possível, os argumentos através dos quais nos parece que Descartes soluciona o problema apresentado na última seção do capítulo anterior. Me concentrarei em esclarecer de maneira bastante superficial os argumentos apresentados em dois dos parágrafos da Quarta Meditação: o parágrafo dez, no qual Descartes afirma que o entendimento percebe de maneira correta tudo o que percebe e no parágrafo dezesseis, no qual Descartes argumenta, agora de maneira definitiva, a favor da tese de que tudo o que se percebe de maneira clara e distinta é verdadeiro.

1.1. *Mapeamento*

Na sinopse das *Meditações*, encontramos a seguinte afirmação por relação ao papel que a Quarta Meditação ocupa na obra:

“Na quarta [Meditação], prova-se que as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou falsidade: o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para melhor entender as que se seguem” (OP, 89; AT VII, 15; AT IX, 11).

Se adotamos esta passagem como um bom indício no que se refere ao percurso das *Meditações*, é preciso reconhecer que o problema da prova do assim chamado *critério da clareza e distinção* não é concluído antes da Quarta Meditação. Isto significa que, seja como for que interpretemos a prova que Descartes fornece para o critério, há algo que deve ser considerado na Quarta Meditação para que este seja definitivamente provado. Como uma consequência disso, torna-se necessário averiguar o que falta a ser provado na Quarta Meditação para que o critério torne-se enfim um critério de verdade. Há uma corrente interpretativa muito comum por relação à prova da do critério, que toma como tese principal a de que esta prova é realizada na Terceira Meditação, como uma consequência imediata da prova das teses 1) de que conhecemos a natureza de Deus, 2) de que a existência de Deus é conhecida a partir da ideia de que dele a coisa pensante possui e 3) de que Deus é não enganador ou veraz. Estas

interpretações tomam como suporte textual teses que são de fato provadas na Terceira Meditação – as três teses anteriores. Elas parecem se basear em dois pontos principais: o de que ao provar a existência de Deus, as razões de duvidar das verdades matemáticas - a “opinião de que existe um Deus enganador” e a hipótese do gênio maligno - são automaticamente afastadas, sendo consideradas falsas porque contradizem a verdadeira natureza de Deus; e de que a Quarta Meditação se insere no contexto de prova das demais meditações apenas na medida em que deve resolver um problema herdado da prova da existência de um Deus onnipotente e com o objetivo de explicar e esclarecer algumas das provas anteriormente estabelecidas. Por relação a este último ponto, o problema herdado seria o de como um Deus sumamente poderoso cria uma criatura que erra, ou seja, que pode falhar e de fato falha em termos epistêmicos, e a explicação devida seria a do que explica a maneira de operar da coisa pensante no que se refere às ideias claras e distintas. A justificativa, neste caso, para que a Quarta Meditação seja uma etapa necessária no desenvolvimento total dos argumentos das *Meditações* repousa principalmente no fato de que o erro parece negar um dos atributos divinos: ou sua suma bondade ou sua veracidade.

No entanto, há ao menos três passagens que parecem colocar em questão este tipo de interpretação. A primeira é a passagem supracitada, na qual Descartes é enfático em afirmar que *prova-se* na Quarta Meditação que tudo o que se percebe clara e distintamente é verdadeiro, não apenas que mostra-se ou explica-se o porquê de⁵³. Ou seja, sua afirmação parece ser muito forte para que se considere que a Quarta Meditação apenas resolve problemas herdados da Terceira. Parece, ao invés disso, que há algo que precisa ser provado na Quarta Meditação para que se considerem as ideias claras e distintas verdadeiras. Nossa hipótese interpretativa, quanto a esse ponto, é a de que resta ainda provar a *perfeição epistêmica relativa* da coisa pensante e a *realidade das percepções claras e distintas*⁵⁴.

Uma segunda passagem, que depõe também contra a interpretação acima aludida, é apresentada ao final da Quarta Meditação:

“E, certamente, não pode haver outra [causa das falsidades e do erro] além daquela que expliquei; pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não

⁵³ O texto latino corrobora esta tese: “In Quarta, probatur ea ominia quae clara & distincta percipimus, esse vera...” (AT VII, 15)

⁵⁴ Tentarei justificar estas hipóteses nos dois capítulos dessa parte da dissertação.

formule juízo algum senão a respeito das coisas que são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; *porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo*, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e , por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro” (OP,130; AT VII, 62; AT IX, 49).

É, aparentemente, a esta passagem da Quarta Meditação que o trecho da sinopse parece remeter. Por relação a esta passagem, pode-se destacar a primeira frase: “porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo”. De fato, embora Descartes pretenda ter provado na Terceira Meditação a existência de Deus e que a natureza da coisa pensante é dependente da existência de Deus, ele não declara lá em momento algum que *toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo*. E, embora ele não o faça, ele utiliza esta premissa como um elemento necessário para a conclusão, atingida também apenas na Quarta Meditação, de que “uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro”. Deveríamos considerá-la, no entanto, como uma consequência implícita, imediata e não desenvolvida de que Deus existe, é perfeito, veraz e de que a coisa pensante é dele dependente na medida em que é uma criatura por Ele criada? Não nos parece, porque de fato Descartes desenvolve uma prova para essa afirmação na Quarta Meditação, ao explicar o que é e como depende cada uma das faculdades envolvidas no juízo: trata-se não de uma consequência implícita, mas de uma tese explicitamente desenvolvida na Quarta Meditação⁵⁵.

Mas, mais importante que as duas passagens anteriores para que se possa colocar a interpretação mais dogmática por relação à prova do critério de clareza e distinção em questão, parece-nos ser uma passagem do parágrafo sétimo da mesma meditação:

“Considerando isso [a possibilidade de que seria mais vantajoso falhar do que não falhar] com mais atenção, ocorre-me inicialmente ao pensamento que me não devo espantar se minha inteligência não for capaz de compreender por que Deus faz o que faz *e que assim não tenho alguma razão para duvidar de sua existência, pelo fato de que, talvez, eu veja por experiência muitas outras coisas sem poder compreender por que razão nem como Deus as produziu*” (OP, 125; AT VII, 55; AT IX, 44).

⁵⁵ Novamente, espero mostrar como esta tese é por ele desenvolvida e justificada no segundo capítulo desta parte.

Embora não se trate de uma tese definitiva sobre a questão do erro e do acerto, da verdade e da falsidade, mas antes de uma etapa preliminar da teodicéia da Quarta Meditação, esta passagem parece negar uma tese importante para que se aceite que a prova do critério é dada na Terceira Meditação. Esta tese é a de que a perfeição divina e, portanto, a base para a prova de sua existência, é de alguma maneira colocada em questão pelo problema do erro (GUEROULT, 1968, 286-8). Como consequência da perfeição divina, de sua realidade suprema, extrai-se a tese de que a coisa pensante não pode *criar* a ideia de Deus e de que, portanto, levando em consideração o princípio de causalidade, a ideia de Deus deve ter sua origem em Deus formalmente existente. Ora, uma decorrência da omniperfeição de Deus é a de que ele é sumamente bom e não enganador. Segundo algumas das interpretações “tradicionais”, o fato de que a coisa pensante erra depõe contra a tese de que Deus é veraz ou, então, contra sua bondade: errar e não conseguir distinguir a verdade do erro, não conseguir encontrar a solução para o problema, implicaria em negar algum dos atributos divinos. Para meu propósito, o de mostrar que há motivos para que se coloque em questão a interpretação tradicional enquanto mapeamos as *Meditações* em busca dos elementos necessários para se interpretar a prova do critério de clareza e distinção, basta que seja uma consequência da interpretação tradicional: ou que se coloque um dos atributos divinos em questão ou, então, a própria perfeição de Deus. Esta passagem nega essa consequência, a de que nosso conhecimento por relação à perfeição da natureza de Deus ou de sua existência seria colocada em cheque pela existência do erro, antes mesmo de explicar suas causas. O que significa que, na eventualidade de uma falha na prova de que as ideias claras e distintas são verdadeiras ou na da explicação do erro, a existência de Deus e sua natureza *não são colocadas em questão*. Errar não é razão suficiente para se duvidar da existência de Deus⁵⁶ a esta altura das *Meditações*.

Mas, então, o que Descartes pretende provar na Quarta Meditação e que é tão necessário para que o critério seja definitivamente estabelecido? Tentarei responder de maneira geral a esta questão no restante desse mapeamento. Existem ao menos duas teses que estão intimamente relacionadas com as provas fornecidas na Quarta

⁵⁶ Há aqui uma sutileza de Descartes, que talvez passe despercebida. Descartes afirma que errar não é motivo suficiente para *duvidar* da existência de Deus, ou seja, na eventualidade de uma falha na explicação, continuamos *acreditar* na existência de Deus. A primeira coisa importante nesta sutileza é que a relação entre clareza e distinção e a certeza continuam válidas, ou seja, epistemicamente o erro não implica em incerteza. O segundo, é que a prova da existência de Deus continua valendo como uma boa prova do ponto de vista de Descartes, e não se torna falsa porque erramos.

Meditação as quais são formuladas de diversas maneiras nas Meditações anteriores, mas de uma maneira especialmente incisiva no início da Terceira. A tese de que 1) sempre, diante de uma percepção clara e distinta, a coisa pensante dá necessariamente seu assentimento ou dissentimento ou, então, ao menos se inclina necessariamente a dar seu assentimento ou dissentimento. E a de que 2) *toda* percepção clara e distinta é verdadeira⁵⁷. Ambas estas teses são enunciadas na passagem algumas vezes nomeada de “extração do critério de clareza e distinção” ou “extração da regra de verdade”:

“Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas *não saberei também, portanto, o que é requerido para se estar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço*; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, *parece-me que já posso estabelecer como regra geral de todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras*” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 27).

Neste trecho, a passagem “não saberei também o que é requerido para se estar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço” corresponde à enunciação da tese [1] e a passagem “parece-me que [*vel potius etiam*] já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” à enunciação da tese [2]. No entanto, como dito acima, a enunciação dessas teses é ainda problemática. A primeira não tanto por ser uma tese que Descartes necessite, a rigor, provar nas meditações seguintes, pois elas já foram provadas de alguma maneira pelas Meditações anteriores, mas porque deve ainda ser esclarecida e explicada. E isso porque o próprio argumento do *cogito*, que é concluído pela afirmação da existência do *eu*, assim como o conhecimento da natureza da coisa pensante, consistem no que é explicitado pela extração da regra geral. No entanto, embora a clareza e a distinção sejam suficientes para que se esteja certo de algo, ou seja, para que a coisa pensante esteja no estado epistêmico de certeza, isso não quer dizer que aquilo que em uma ideia torna a coisa pensante certa por relação à verdade de seu conteúdo seja suficiente para

⁵⁷ Em conjunção com a prova das teses de que 3) a coisa pensante é capaz de distinguir entre o que é claro e distinto e o que é obscuro e confuso e 4) a de que tudo o que é percebido clara e distintamente é algo de real e verdadeiro, Descartes encerra a maior parte da problemática por relação às percepções claras e distintas.

que se prove a verdade desta ideia, mas apenas que ao perceber clara e distintamente uma proposição a coisa pensante está certa de que é verdadeira. Pois, estar certo de algo não é suficiente para que se prove que isto de que se está certo é verdadeiro, mesmo que para que se esteja certo de algo seja preciso que se considere verdadeiro isto de que se está certo. É preciso, como foi dito no terceiro capítulo da primeira parte desta dissertação, que a ideia seja *de fato* verdadeira. E isto no sentido de que sua verdade tenha sido provada, não mais apenas reconhecida como verdadeira por motivos estratégicos de exposição, tal como ocorria nas *Regras*. Mais dois pontos me parecem importantes por relação a essa tese: para que se possa provar que as percepções claras e distintas de fato compelem à certeza é preciso também provar que as percepções da imaginação e dos sentidos não possuem um efeito análogo sobre a coisa pensante; pois, do contrário, a coisa pensante não poderia estar certa apenas daquilo que é conhecido de maneira clara e distinta, mas também poderia estar certa de que as ideias provenientes dos sentidos ou que são mal representadas pela imaginação são verdadeiras. Como Descartes argumenta no parágrafo treze da Terceira Meditação:

“Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma que toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira. Por certo, essas duas ideias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dessemelhante” (OP, 111; AT VII, 39; AT IX, 31).

Agora, por relação à segunda tese é que se encontram maiores desafios. Pois para que o critério seja um bom critério, ele deve permitir que se possam distinguir, a partir dele, entre as ideias que podem ser consideradas verdadeiras e as que não podem ser consideradas verdadeiras. Como são as ideias claras e distintas que deverão ser consideradas verdadeiras, presume-se que as obscuras e confusas não o serão. O traço distintivo, portanto, que permite separar as ideias verdadeiras das falsas é sua própria clareza e distinção. Agora, como dito acima, uma natureza simples é distinta quando pensada na ideia de um objeto geométrico específico ou na ideia de um objeto particular. Então, é somente quando podemos pensá-la como uma propriedade, um

elemento pertencente à natureza dessa coisa particular, que uma ideia é distinta. Agora, presumirei⁵⁸ que as ideias são distintas também quando *podem* ser pensadas como uma propriedade de um objeto particular. Nesse sentido, a ideia de número é distinta porque pode ser pensada a partir dos próprios objetos particulares de maneira não equívoca, mesmo que tenhamos abstraído⁵⁹ do objeto particular de que ela é ideia. Assim, por exemplo, ‘ $1 + 1 = 2$ ’ pode ser considerada uma proposição distinta, na medida em que a unidade numérica pode ser pensada como uma propriedade de uma ideia de um objeto particular: *uma pedra mais uma pedra totalizam duas pedras*. Da mesma maneira, a extensão é distinta porque está envolvida no conceito de pedra⁶⁰; a figura é distinta porque está envolvida no conceito de pedra; etc. Claro, por outro lado, é o que é *presente* (à consciência) e *manifesto* (puro e transparente) ao pensamento. Isto permite excluir proposições de caráter meramente linguístico do âmbito das proposições verdadeiras para Descartes: uma proposição como “o homem é feito de papel” e o “espírito é uma matéria sutil” passam a ser proposições falsas, mesmo que ignorássemos que fossem contraditórias, pois são destituídas de sentido. Por outro lado, apenas proposições que são, além de claras, distintas, podem ser pensadas como verdadeiras.

Retornemos a nosso mapeamento. Embora a segunda tese a ser provada por Descartes por relação à passagem anteriormente citada (“todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras”) seja enfática por relação ao escopo universal de aplicação da regra de clareza e distinção (“todas as coisas que concebemos...”), sua própria enunciação é problemática. Pois, em todas as meditações que antecedem a Quarta, o termo verdade só é aplicado aos conhecimentos que dizem respeito a duas entidades: ao *eu* e a Deus. Certamente, Descartes reconhece diversas verdades por relação a estas entidades, mas sempre por relação a elas. E, na Segunda Meditação, onde Descartes mostra que o pedaço de cera é conhecido através de uma “clara e distinta inspeção da mente”, o que com certeza resulta em ideias claras e distintas por relação ao pedaço de cera, Descartes não afirma que estas ideias são

⁵⁸ Ver *Princípios*, LIV-LV, pg. 71-72.

⁵⁹ Ou seja, deixando de prestar atenção. Não me deterei em explicar a função que atenção pode ocupar na epistemologia cartesiana e nem em defini-la. A função da atenção foge ao escopo dessa dissertação.

⁶⁰ Observe-se que esta maneira de entender a noção de distinção precisa ser ainda refinada, pois ela pode dar a entender que não é possível entender distintamente a extensão sem que se entendam os modos, o que é uma consequência indesejável na medida em que é incompatível com a diferença apresentada por Descartes em seus *Princípios* entre distinção real e distinção modal. Não insistiremos no problema, porque isto traria à baila a discussão de diversas outras questões correlatas, o que por um lado aumentaria ainda mais o tamanho dessa dissertação e, por outro, ainda não foi suficientemente estudado pelo autor. O melhor que posso fazer, no momento, é apelar à caridade do leitor.

também verdadeiras. Se isto se dá de fato desta maneira, temos um conhecimento claro e distinto que não é verdadeiro, quer dizer, que na Segunda Meditação não é ainda reconhecido como *de fato* verdadeiro. Por *não ser considerado verdadeiro* quero dizer apenas que Descartes não o afirma explicitamente, embora saibamos que a certeza envolve a noção de verdade, porque só se pode estar certo da verdade do que se acredite ser verdadeiro, embora isso não implique sua verdade de fato. Não citarei nenhuma passagem para corroborar minha penúltima afirmação, pois para mostrá-lo textualmente eu teria que citar todos os trechos em que Descartes trata das coisas corporais ou quantitativas que se encontram na Segunda e Terceira Meditações. Deixo ao leitor o prazer de averiguar isso no próprio texto de Descartes, embora adiante que até onde pude observar, salvo desatenção minha, este termo não qualifica proposições matemáticas, geométricas e que dizem respeito ao conhecimento das coisas materiais, tanto no texto latino quanto francês, antes da Quinta Meditação. Ao invés de citar passagens que dizem respeito às coisas materiais, citarei duas passagens que se referem à coisa pensante e duas que se referem a Deus respectivamente, na qual ele afirma explicitamente que são verdadeiros:

“De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (OP, 100; AT VII, 25; AT IX, 19).

“Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX-1, 21).

“A ideia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir, todavia, que sua ideia não me representa nada de real, como disse há pouco da ideia do frio”

“Esta mesma ideia é também mui clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nessa ideia” (OP, 116; AT VII, 46; AT IX, 36 – as passagens por relação a Deus estão localizadas uma em seguida da outra).

As duas primeiras passagens estão contidas na Segunda Meditação, as duas últimas na Terceira. Agora, o que há de interessante a se notar para nosso propósito, é que qualquer uma das provas que culminam nestas passagens não faz uso do critério de clareza e distinção. Quer dizer, não fazem um uso que implique o critério da clareza e distinção como um elemento essencial para a prova, como uma premissa. Como meu objetivo não é discutir a questão do círculo cartesiano, não irei me aprofundar neste ponto. Ao invés disso, insistirei no seguinte: tudo o que é tomado como verdadeiro é um conhecimento da existência de algo ou um conhecimento da natureza de algo reconhecido como existente, e isto até o final da Quarta Meditação. Não apenas Descartes está demonstrando as propriedades dessas coisas existentes e estabelecendo teses a partir destas propriedades, como afirma como verdadeiro apenas aquilo que possui reconhecidamente ser e existência, em suma, realidade. E, pode-se dizer, as coisas que são verdadeiras não coincidentemente são conhecidas de maneira clara e distinta. Agora, para provar que *todas as coisas que concebemos de maneira clara e distinta são verdadeiras*, é preciso mostrar que *todas* estas coisas têm realidade, possuem ser em algum sentido⁶¹. Ou seja, para que se prove a equivalência entre as percepções claras e distintas e a verdade, para que se prove que uma proposição só pode ser considerada verdadeira se for conhecida clara e distintamente, é preciso provar que todas as percepções claras e distintas versam de alguma maneira sobre a realidade. Mas aqui é preciso tomar cuidado com duas coisas: embora ao fim e ao cabo Descartes prove que toda percepção clara e distinta é verdadeira, isso não quer dizer que tudo o que é claro e distinto seja existente – não nos parece que Descartes aceita um tipo de apriorismo tão radical (FRANKFURT 2008, pg. 178) para o conhecimento de todas as essências, pois a única essência que parece implicar sua existência é a essência divina; em segundo lugar, que a estratégia cartesiana para falar de conhecimentos verdadeiros antes da Quarta Meditação, parece-nos, consiste em que tudo o que existe e existe possuindo uma certa natureza que é por nós conhecida é verdadeiro.

Disse que tudo o que é conhecido como verdadeiro *até o final da Quarta Meditação* é existente ou uma propriedade de uma coisa existente. E isto porque no final da Quarta Meditação as coisas se invertem: como resultado dos argumentos da Quarta Meditação, a Quinta pode falar da essência das coisas materiais a título de ‘*verdades* eternas e imutáveis’(OP, 131-2; AT VII, 64; AT IX, 51) sem que por isso

⁶¹ Sem isso, não parece ser possível aplicar o princípio do nada ao conteúdo das ideias. Ver § 16 da Quarta Meditação.

afirme que as coisas materiais existem. Com isso, podemos retornar à questão que deixei em aberto alguns parágrafos atrás: o que Descartes pretende provar na Quarta Meditação e que é tão necessário para que o critério seja definitivamente estabelecido? Parece-me que a resposta a essa questão é a de que ele pretende provar as teses de que 3) a coisa pensante é *realmente* capaz de distinguir entre o que é claro e distinto e o que é obscuro e confuso, 4) que o conhecimento intelectual é por isso incorrigível e, por fim, que 5) a de que tudo o que é percebido clara e distintamente é algo de real e verdadeiro.

1.2. *Objetivos de Descartes nas Meditações.*

Há uma passagem emblemática nas Meditações que exprime um dos principais objetivos de Descartes no que se refere aos argumentos que vão até a Quarta:

“...me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, *se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências*” (OP, 93; AT VII, 17; AT IX, 13 – grifo meu).

A parte grifada na passagem acima torna claro este objetivo: estabelecer algo de firme e constante. Mas o que significa estabelecer algo de firme e constante? Como a própria passagem nos ensina, trata-se de restabelecer os fundamentos, dados anteriormente por opiniões nem todas elas verdadeiras, por fundamentos verdadeiros para a ciência. Mas há ainda outro aspecto importante nesse restabelecimento e que é explicitado tanto pelo método da dúvida quanto pelos argumentos posteriores: trata-se de restabelecer os fundamentos da ciência fazendo apelo a elementos epistêmicos, mais precisamente, a elementos que dizem respeito à certeza e à dúvida que se possui por relação ao conhecimento. Estabelecer algo de firme e constante nas ciências diz respeito então não apenas à natureza do conhecimento para Descartes, mas também às relações que a coisa pensante mantém com os conhecimentos aprendidos: não apenas a coisa pensante deve adquirir conhecimentos que de maneira geral possam ser qualificados como naturezas eternas e imutáveis (e que por isso mesmo são firmes e constantes), mas, além disso, ela mesma deve ser firme e constante por relação àquilo que conhece, ou seja, possuir certezas firmes e constantes no que diz respeito a seus conhecimentos.

Se esta é uma boa descrição dos objetivos gerais de Descartes nas Meditações, então devemos aceitar que a argumentação cartesiana neste texto envolve ao menos dois tipos gerais de argumentos: aqueles que visam dar conta de questões epistêmicas relacionadas à certeza e aqueles que visam dar conta de questões envolvidas na prova de que o que conhecemos é verdadeiro, seja em uma versão atenuada da noção de verdade como coerência (a exemplo de Harry Frankfurt, 2008) seja em uma versão mais forte (a exemplo de diversos outros comentadores que adotam a noção de verdade como correspondência e sustentam que Descartes pretende conhecer as coisas tais quais elas são em si). Como não pretendo discutir a natureza da verdade para Descartes, me concentrarei apenas em discutir os argumentos pelos quais me parece que ele pretende provar que as percepções claras e distintas são verdadeiras. Mas se é verdade que Descartes pretende possuir uma certeza firme e constante por relação a seus conhecimentos, isso quer dizer que a permanência, a firmeza e constância, são objetivos epistêmicos ou doxásticos para ele (BEYSSADE, 1979, pg. 1-9; LOEB, 1990). Como ele explica estes objetivos?

Em uma carta a Régius, datada de 24 de maio de 1640, Descartes estabelece a distinção entre dois tipos de certeza, aplicada a ideias que ocupam dois papéis distintos por relação à ordem do conhecimento; quanto a este último caso, mais especificamente por relação à função lógica que estas ideias ocupam. A primeira distinção é a bem conhecida e bastante discutida distinção entre persuasão e ciência, entre o tipo de certeza que um matemático ateu pode possuir por relação a seus conhecimentos e o que alguns comentadores classificam de certeza metafísica. A segunda distinção diz respeito à certeza que se possui no momento em que se pensa nos axiomas “clara e distintamente entendidos”. Não tentarei aqui discutir todos estes tipos de certeza, mas apenas tentar reconstruir, a partir dessa carta, o que é comumente chamado de certeza metafísica:

“E eu distingo assim as duas [a persuasão e a ciência]: há *persuasão* quando resta alguma razão que pode nos levar à dúvida, mas a *ciência* é a persuasão que vem de uma razão tão forte que nenhuma outra [razão] mais forte pode alguma vez a abalar; e aqueles que ignoram Deus não tem nenhuma [deste último tipo]”. (AT III, 65; citado a partir da tradução de J-M e M. Beyssade – grifo do original, adições minhas).

Das muitas considerações que se poderia extrair dessa passagem, nos interessam duas. A primeira, é que a ciência é explicitamente relacionada com a persuasão. Isto significa que, sejam lá quais forem as possíveis mudanças ocorridas na noção de ciência cartesiana, a persuasão ou certeza não deixou de ser um elemento de sua definição de ciência, mas é parte essencial dela. Mas, mais importante para nosso propósito, é o fato de que a ciência é um conhecimento cuja certeza é inabalável, e inabalável no sentido de que não há qualquer razão que a possa torná-la duvidosa. Isto significa que, se é correto dizer que esta carta salienta um aspecto importante do que é chamado de certeza metafísica, esta é tal que, no momento em que o cognoscente a atinge ele não pode – ao menos racionalmente, ou seja, baseado em razões – deixar de estar certo do que conhece. Então é possível dizer que se está metafisicamente certo de p se e somente se está certo de p e não se pode racionalmente deixar de se estar certo de p .

Não haveria problema algum com essa definição⁶² se ela não permitisse abarcar outro tipo de certeza que, ao que tudo indica, não pode de forma alguma ser qualificada de metafísica na altura do texto das *Meditações* no qual ela aparece, mas que parece gozar de um mesmo estatuto de permanência: a certeza da existência que o *eu* possui por relação à sua própria natureza e existência após o parágrafo sétimo da Segunda Meditação⁶³. Assumindo que não é possível possuir uma certeza metafísica antes que se conheça Deus, deve-se então tentar decidir entre uma das seguintes possibilidades: ou o cognoscente não possui certeza permanente alguma antes da prova da existência de Deus sendo que nem a certeza que a coisa pensante tem de sua própria existência e natureza são permanentes; ou é preciso refinar esta definição de certeza metafísica de maneira a não abarcar o conhecimento que a própria coisa pensante possui por relação à sua natureza. Devido a algumas de minhas observações por relação à verdade das proposições que dizem respeito à coisa pensante e a Deus, pode parecer que não é possível deixar de se estar certo destas coisas devido à sua verdade. No entanto, o fato de que uma proposição seja verdadeira não implica que se esteja certo por relação à verdade desta proposição, mas é o reconhecimento de que ela é verdadeira que leva o

⁶² Quer dizer, problema algum no que se refere à sua aplicação em um esquema interpretativo das *Meditações*; se ela é uma boa definição no que se refere às discussões filosóficas atuais sobre o estatuto da certeza, isto é outra questão.

⁶³ Veremos, logo adiante, porque estou salientando este ponto. Há interpretações que negam que esta certeza seja permanente. No entanto, não me parece ser este o caso. Poderia o eu deixar de estar certo de que existe quando deixa de pensar que existe após o parágrafo sétimo da Segunda Meditação? É certo que a conclusão do argumento oferecido no parágrafo quarto parece comportar esta interpretação.

cognoscente a estar certo dela. Seria possível à coisa pensante deixar de estar certa de sua natureza pensante ou de sua existência? Talvez, se ela deixar de pensar que pensa ou então deixar de pensar que existe isso possa ocorrer.

O que Descartes pretende na Segunda Meditação é encontrar um conhecimento “certo e indubitável” (OP, 99; AT VII, 24; AT IX, 19). Pode-se afirmar que ele o faz na mesma Segunda Meditação. Agora, o que Descartes quer dizer com conhecimento certo e indubitável? Certeza e indubitabilidade seriam termos sinônimos? Quanto à indubitabilidade por relação à existência do eu, é possível dizer que ela não pode ser colocada em dúvida. Em primeiro lugar, porque a atividade do pensamento parece ser pressuposta para que os argumentos da dúvida sejam estabelecidos. Em segundo lugar, porque o pensamento e a existência da coisa pensante não são colocados em dúvida através do método da dúvida. Em terceiro lugar, porque segundo os esclarecimentos do próprio Descartes, ao pensar que não pensamos, pensamos e, portanto, não podemos duvidar de que pensamos. (OP, 171; AT IX, 114). Por outro lado, no que se refere à certeza, sabemos que Descartes coloca em dúvida diversos conhecimentos dos quais ele se torna certo ao longo das *Meditações*, como o das proposições matemáticas, o da essência dos corpos e o da existência do mundo material. Então, parece ser correto assumir que estes dois termos não são sinônimos. Agora, a certeza metafísica versa também sobre conhecimentos que podem ser colocados em dúvida e que, portanto, não são indubitáveis. Então sabemos que a indubitabilidade não é uma exigência para a certeza metafísica e, tampouco, para a certeza de qualquer tipo que seja. Contrariamente, pelo próprio fato de que um conhecimento seja indubitável, deve-se estar certo deste mesmo conhecimento.

Deve-se estar certo, mas, cabe perguntar, permanentemente certo? Descartes conceberia a certeza de maneira tão limitada que só se poderia estar certo na medida em que o pensamento tivesse uma intuição atual daquilo de que se tem certeza ou na medida em que se tivesse em mente todas as premissas a partir das quais se chega a uma conclusão? Não nos parece o caso, pois assim seria impraticável que se estivesse certo de alguma coisa a não ser quando se possuísse a intuição atual de algo ou se tivesse as premissas das quais uma conclusão é extraída no momento em que se pensasse nessa conclusão. E se fosse assim, nunca poderíamos fazer deduções longas ou usar enumerações (que são deduções feitas a partir de conclusões obtidas por inúmeras outras deduções). Acredito que isso nos permite afirmar que estamos olhando para o aspecto errado do que torna uma certeza uma certeza metafísica. E o que a torna uma

certeza metafísica é a impossibilidade de se encontrar razões que coloquem em questão o conhecimento de que se tem certeza, não apenas sua permanência. Se isto é correto, acredito estar autorizado a dizer, embora não pretenda fornecer argumentos para prová-lo, que toda certeza possui, para Descartes, um aspecto de permanência. Ou seja, ela é permanente, mas nem por isso inabalável ou indubitável. Se isto é correto, significa que o argumento do cogito nos fornece um conhecimento que é certo e, mais que isso, permanentemente certo. Pois, se atribuímos a permanência de uma certeza qualquer (uma certeza não metafísica), então precisamos dizer que o argumento do cogito nos conduz a um conhecimento que permanece certo enquanto não houver outra razão de duvidar dele; e que, como não parece ser possível uma razão de duvidar do próprio cogito, já que toda razão de duvidar levaria a concluir novamente o cogito, ele seria um conhecimento permanentemente certo.

Mas deixemos de lado por um momento a certeza metafísica. Há outro tipo de certeza que é relevante para esta parte desta dissertação. Trata-se da certeza psicológica:

“examinando, estes dias passados, se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria necessariamente que eu próprio existia, *não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente*, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade; *e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença*” (OP, 127; AT VII, 58-9; AT IX, 46-7).

Nesta passagem da Quarta Meditação, em um contexto em que Descartes pretende explicar o juízo da vontade por relação ao argumento do cogito, ele formula a explicação que está na base do mecanismo da certeza psicológica. Uma formulação mais límpida da certeza psicológica poderia ser a de que ‘o cognoscente *S* não pode impedir-se de acreditar em *p* durante o tempo em que percebe clara e distintamente *p*’.

Descartes nos fornece uma formulação mais explícita dessa noção na mesma carta a Régius anteriormente citada, desta vez por relação aos axiomas:

“Você [Régius] diz na segunda [objeção feita através de correspondência] que ‘a verdade dos axiomas clara e distintamente entendidos é manifesta por si mesma’. *Com isso também, eu concordo, pelo tempo que se as entende clara e distintamente, porque*

nosso espírito é de uma tal natureza que não pode não assentir ao que é claramente entendido” (AT III, 65).

Há uma diferença importante entre este tipo de certeza e a certeza metafísica: a primeira é que este tipo de certeza não faz nenhuma exigência no que se refere ao caráter de permanência; apenas afirma que está se certo da verdade de algo que é percebido clara e distintamente durante o tempo em que se percebe desta maneira este algo. No entanto, essa tese não nega que a certeza por relação ao que é percebido de maneira clara e distinta permaneça após a percepção clara e distinta desse algo, mas apenas afirma que não é possível duvidar da verdade de p durante o tempo em que se a percebe clara e distintamente. A consequência disso é que, se em qualquer outro momento, em que não mais se percebesse clara e distintamente p , surgisse uma razão de duvidar de p , então se poderia duvidar de p . Cabe notar que a mera possibilidade de se duvidar de p abre caminho para um dos problemas que pretendo mostrar que Descartes levanta no início da Terceira Meditação: alguns dos conhecimentos aos quais se deve assentir ou acreditar necessariamente no momento em que se os percebe de maneira clara e distinta podem ser colocados em dúvida. Se isto é assim, a verdade que se atribui a estes conhecimentos pelo mero fato de percebê-los de maneira clara e distinta passa a ser colocada em questão, fazendo com que haja uma certa inconsistência na crença e no assentimento por relação a estas proposições. E, enquanto não for provado que o entendimento permite que se possua um conhecimento apropriado dessas coisas, não se poderá possuir uma certeza permanente por relação a esse tipo de conhecimento.

Desta maneira, temos cinco tipos distintos de, digamos, “qualificações epistêmicas” das proposições: certeza (ou mera persuasão), certeza psicológica (ou a incapacidade de não asserir uma proposição claramente percebida), certeza metafísica (ou *scientia*), indubitabilidade e dúvida. Todas elas, de uma maneira ou de outra, envolvem em alguma medida uma permanência no estado epistêmico de certeza, com a diferença de que a certeza e a certeza psicológica não implicam em uma completa estabilidade, mas apenas uma estabilidade limitada, enquanto a indubitabilidade e a certeza metafísica parecem envolver uma estabilidade permanente. Todas elas possuem em comum a contrariedade por relação à dúvida, embora conhecimentos que são apenas certos ou psicologicamente certos possam se tornar duvidosos na medida em que deixam de serem certos, enquanto aqueles que são indubitáveis e metafisicamente certos não o podem.

Deixarei em aberto dois pontos que não tratarei no que se segue. O primeiro diz respeito à possibilidade de se aplicar a qualificação de certeza metafísica ao conhecimento que a coisa pensante possui por relação a si mesma. Como não se tratam de definições excludentes, na medida em que a certeza psicológica é necessária para que se chegue à certeza metafísica, não há problema algum por hora em manter esta confusão. O segundo diz respeito à diferença entre certeza e assentimento, entre acreditar em algo e afirmar ou negar uma proposição. Esclarecer esta diferença ultrapassaria o escopo dessa dissertação. Mas, na medida em que ambos dizem respeito a algo que é explicado pelo gênero de pensamentos sob o rótulo da vontade, não me parece necessário tentar esclarecer o uso das passagens que dizem respeito ao assentimento para explicar a certeza.

Antes de passarmos para a próxima sessão, cabe fazer algumas observações por relação ao método através do qual Descartes pretende atingir este objetivo, o de permanência da certeza por relação a todos os conhecimentos baseados em proposições claras e distintas. Trata-se, como sabemos, do método da dúvida. Este, como é amplamente conhecido, consiste em colocar em questão as ideias nas quais se acredita. E ele o faz a partir de dois procedimentos principais: primeiramente, classifica as ideias em tipos ou gêneros, cuja verdade ou certeza sobre a verdade depende de algumas poucas teses; em seguida, procura razões de duvidar destas teses que sejam plausíveis e, portanto, elas mesmas dignas de crença.

Importa-nos aqui, sobretudo, a dúvida baseada na opinião do Deus enganador. O que ela coloca em questão? Ela parece colocar em questão as próprias capacidades cognitivas do meditador:

“Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas estas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza [ea quae circa se perfectissime scire arbitrantur], pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou que enumere os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil [vel si quid aliud facilius fingi potest?], se é que se pode imaginar algo mais fácil que isso” (OP, 127; AT VII, 35; AT IX, 27-8 – grifo meu).

Como é evidente a partir da sentença inicial desta passagem, trata-se de fato da natureza da coisa pensante enquanto uma entidade criada por esse Deus enganador. E, como é evidente no que se refere à última parte grifada da passagem, tratar-se-ia de uma criatura epistemicamente falha, se me for permitido o exagero por relação ao termo *falha* (que não é de um espírito muito cartesiano). Mas em que consistiria essa *falha* epistêmica? Consistiria em um engano por relação àquilo que ela percebe e, o que também me parece importante, um engano por relação às coisas mais *fáceis* e que se *arbitra saber da maneira mais perfeita*. Para que se esteja enganado por relação a qualquer coisa que seja, é preciso acreditar naquilo por relação a que se está enganado. Esta observação aparentemente inócua é de extrema importância. Pois, para que se esteja enganado por relação a algo, é preciso que se assuma que alguns dos tipos de certeza anteriormente aludidos estejam em operação e, portanto, que se aceite algumas teses de Descartes sobre estes estados epistêmicos. É preciso que a permanência relativa (ou seja, não completamente estável) da certeza seja aceita, pois do contrário não poderíamos assumir que é possível estar enganado por relação a conhecimento algum, sobretudo os prejuízos, na medida em que para que se esteja enganado por relação a eles é preciso acreditar de alguma maneira que eles sejam verdadeiros. Mas é preciso também que o que estamos chamando de certeza psicológica até aqui, ou seja, a tese de que diante de uma proposição clara e distintamente percebida se é levado a ter certeza por relação a ela e dar o assentimento, esteja em operação, pois do contrário não seria possível ser enganado por relação aos conhecimentos mais fáceis, conhecimentos matemáticos e, portanto claros. A mera possibilidade do engano exige que estas teses estejam em operação.

Por outro lado, se atentamos às coisas por relação às quais se é enganado, pode-se notar que elas envolvem teses que Descartes parece aceitar facilmente nas *Meditações* posteriores. Pois, por exemplo, se levamos em consideração a parte do argumento do Deus enganador que diz respeito às ideias que versam sobre as coisas exteriores e aceitamos que a noção cartesiana de ideia, em sentido estrito, envolve em sua estrutura um caráter representativo (WILSON, 1997), é preciso que este caráter representativo pertença à ideia para que se esteja enganado por relação a este aspecto das ideias. Mas, mais importante ainda, até mesmo as ideias das coisas *fáceis* tornam-se duvidosas. Conforme a primeira parte dessa dissertação, a simplicidade e a facilidade

são critérios ou mesmo razões apontadas para que se considere uma proposição *certa*: ou seja, simplicidade e facilidade estão intimamente relacionadas à própria noção cartesiana de certeza. E o que Descartes estabelece através da dúvida do Deus enganador é que elas *podem* ser, se aceitamos esta razão de duvidar, enganosas. Mais ainda, como a simplicidade e facilidade fazem parte dos critérios que permitem determinar a anterioridade lógica na ordem da dedução, isto significa que Descartes coloca em questão com este argumento os conhecimentos que funcionam, por assim dizer, como premissas para todas as demais proposições, que ocupam o lugar de conclusão, em uma dedução. Mais radicalmente ainda, se atentarmos ao fato de que se trata de proposições *necessárias*, isto significa que Descartes está salientando um possível caráter falacioso de Deus; que o cognoscente poderia ter sido criado de tal maneira que mesmo aqueles conhecimentos que são considerados por ele necessários, não de um ponto de vista meramente psicológico, ou seja, não simplesmente porque ele possui uma necessidade de assentir a eles, mas porque são matematicamente ou mesmo logicamente necessários, consistam em relações falaciosas: elas pareceriam corretas, mas, na realidade, não o seriam.

Isso significa que Descartes se colocou em uma posição de dúvida tão desesperadoramente radical que não possui mais meios de sair dela? Não parece ser o caso. Pois, embora tenha levado a dúvida a tal ponto com o argumento do Deus enganador, ele ainda deixou algumas *teses* e *crenças* intocadas: as teses sobre a certeza e a dúvida que funcionam como condições para a utilização do método da dúvida e as próprias crenças que são utilizadas como razões de duvidar das diversos gêneros de ideias que são colocados em questão na Primeira Meditação. De fato, como descrito acima, o funcionamento da dúvida do Deus enganador exige que esta “*antiga opinião*, de que há um Deus que pode tudo” seja aceita como certa em alguma medida; e que seja certa com ao menos alguma permanência, que embora não seja justificada pela percepção clara e distinta de algo, não deixa de ser certa até certo ponto. Como o afirma Lia Levy, há uma limitação metodológica no próprio método da dúvida, a qual consiste em que as razões de duvidar não podem elas mesmas serem alvo de dúvida – não ao menos na Primeira Meditação. A isto ela acrescenta, pelo que entendi, a pressuposição existencial da coisa pensante para que se possa duvidar de qualquer coisa que seja: ou seja, para duvidar é preciso existir, mesmo que essa existência seja digna de uma prova cuidadosa por parte de Descartes no parágrafo quarto da Segunda Meditação. E a estas duas coisas, poderíamos acrescentar ainda que os próprios estados epistêmicos nos

quais a coisa pensante se coloca durante o processo do estabelecimento da dúvida não são passíveis de dúvida. Não parece ser, ao menos para Descartes, possível duvidar de que se duvida ou, então, duvidar de que se tem certeza.

Algo parecido ocorre com a necessidade das proposições da Aritmética e da Geometria. Elas não deixam de ser necessárias, mas sua necessidade passa a ser considerada, por assim dizer, possivelmente falaciosa. Elas mesmas continuam sendo proposições que, do ponto de vista da intuição da coisa pensante, são necessárias. Para que a coisa pensante parasse de perceber a necessidade destas proposições devido ao argumento da dúvida do Deus enganador, ela teria que ter sua própria natureza alterada pelo argumento. Ela teria que deixar de ser racional no momento em que a dúvida fosse estabelecida e deixar de perceber estas proposições como necessárias. Mas o argumento da dúvida não visa tornar estas proposições intrinsecamente contingentes na medida em que elas são conteúdos das ideias, mas apenas levantar a hipótese de que isto que a coisa pensante conhece como necessário é, na verdade, necessário apenas para o pensamento. $1 + 1 = 2$ e o resultado da soma dos números dois e três não deixam de ser necessárias porque a coisa pensante colocou em questão a sua natureza enquanto cognoscente. Isto parece ser um bom indício para que, desde já, desconfiemos destas palavras *certeza psicológica*. Certamente, trata-se de uma *certeza* e, certamente, de uma necessidade que a coisa pensante experimenta por relação à certeza e ao assentimento. Mas seria qualquer proposição que levaria a coisa pensante a um assentimento e uma certeza necessária? Proposições contingentes percebidas de maneira clara e distinta naquilo que elas têm de contingente levam a um assentimento necessário? Talvez levem, desde que a contingência faça parte do conhecimento que se tem por relação ao conteúdo assentido. Mas isto seria um tema a ser desenvolvido em um artigo e talvez mesmo em outra dissertação. De qualquer maneira que seja, os exemplos propostos por Descartes nas *Meditações* parecem todos versarem sobre proposições que são de uma maneira ou de outra necessárias, com exceção talvez de proposições que versem sobre a existência das coisas materiais. Por isso me parece interessante manter em aberto esta possibilidade interpretativa.

Agora, não seria o cogito baseado em proposições contingentes? Pois, de fato, se trata de um ser cuja existência não é necessária, que poderia muito bem não ter existido. A resposta correta a essa pergunta parece ser a de que não. Pois, seja o reconhecimento da coisa pensante necessária no que se refere a sua própria natureza, seja ela uma necessidade de tipo performativa ou, ainda, seja uma necessidade lógica,

não é menos verdade que o conhecimento que ela possui de sua existência seja necessário. E, diga-se de passagem, indubitavelmente necessário. Não tratarei nesta dissertação do argumento do cogito que aparece no quarto parágrafo da Segunda Meditação. Passaremos agora à próxima sessão.

1.3. *O problema da irrealidade das proposições matemáticas no início da Terceira Meditação.*

Se é possível afirmar que os conhecimentos claros e distintos possuem um estatuto diferenciado entre si, isso se deve ao fato de que, em um dos casos, a verdade da ideia coincide com o objeto do qual esta ideia é uma ideia, enquanto no outro, a realidade do próprio objeto não foi ainda reconhecida. Se, do ponto de vista da certeza que se atinge a partir da percepção clara e distinta de algo, a coisa pensante é levada a dar seu assentimento ou, ao menos, a se inclinar por relação ao que o entendimento apresenta a ela, do ponto de vista da relação do objeto com o ser ainda não foi estabelecida uma prova adequada para se afirmar a realidade das ideias matemáticas. Basta notar que, no parágrafo quarto da *Terceira Meditação*, Descartes não afirma a verdade das ideias matemáticas *simples* e *fáceis*, mas apenas observa que estas não podem ser concebidas diferentemente e que, por isso, não podem ser colocadas em questão no momento em que se as concebe: “ou então [vel potius etiam] que dois e três juntos façam mais ou menos que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 28). Note-se que isto não equivale ainda a afirmar a verdade destas proposições, mas apenas a assinalar que esta classe de percepções corresponde a uma das exigências para que se possa afirmar que elas são verdadeiras, a saber, ela sublinha apenas o respeito desse tipo de proposições por relação ao princípio de não contradição no interior de uma intuição e sua necessidade matemática (talvez lógica). Portanto, trata-se do reconhecimento da necessidade da relação (de igualdade), mas não de sua fundamentação a título de coisas (realidades), nem de sua imutabilidade a título de verdades eternas e nem sequer à permanência doxástica destas verdades a título de *scientia*. Isto significa que ainda resta provar algo, não desenvolvido até esta altura da Terceira Meditação, para que uma proposição matemática (no caso específico, uma “verdade” aritmética) seja tomada como verdadeira.

1.3.1. *Sou uma coisa pensante.*

No início da Terceira Meditação, Descartes toma como exemplo de conhecimento claro e distinto a proposição “sou uma coisa pensante”. Tal enunciado coloca em relação dois elementos apresentados separadamente no contexto de prova da Segunda Meditação: “eu sou, eu existo” (OP, 100; AT VII, 25; AT IX, 19), resultante do parágrafo quarto; e “eu sou, precisamente falando, uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me eram anteriormente desconhecidos. Ora, sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Eu o disse: uma coisa que pensa” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX, 21). Estas duas proposições parecem reproduzir, ao menos do ponto de vista dos elementos contidos em seus conteúdos, a formulação mais consagrada e tomada como o verdadeiro mote da filosofia cartesiana, a saber, o enunciado *penso, logo existo*. Haveria, a rigor, alguma diferença entre estes dois momentos da filosofia cartesiana? Se, do ponto de vista de seus conteúdos, estes dois momentos parecem reproduzir um mesmo enunciado, é preciso reconhecer que, do ponto de vista da exposição, estes dois momentos parecem se distinguir visivelmente: enquanto o último enunciado (*penso, logo existo*) parece reproduzir um conteúdo dado em uma intuição, a exposição da Segunda Meditação, que se estende do quarto ao sétimo parágrafo, parece ser estabelecida sob o modelo de uma demonstração cujo primeiro passo pretende levar ao reconhecimento da existência do meditador (§4) e, em seguida, ao reconhecimento daquilo que constitui a essência do mesmo (§7), ou seja, o pensamento.

De modo bastante geral, o resultado do argumento da Segunda Meditação, atingido em sua versão completa apenas no parágrafo sétimo, poderia ser enunciado como *existo enquanto penso*, por oposição à formulação *penso, logo existo*. O que ambas as formulações possuem em comum, é que tanto uma quanto a outra podem ser ditas serem conhecimentos claros e distintos. Mas o que elas conteriam de claro e o que elas conteriam de distinto? Se é correta a interpretação acima estabelecida por relação à distinção, estas duas proposições devem consistir em um conhecimento que coloca em relação um conceito mais geral (ou ainda uma propriedade) e um conceito que contém em si, ou envolve, este conhecimento mais geral ou propriedade. Esta apresentação esquemática corresponde ao que é enunciado por estas proposições? Elas correspondem, se assumirmos que o que estas proposições fazem é, na verdade, formular

esquemáticamente a relação necessária entre duas proposições: ‘eu existo’ e ‘eu penso’. Neste sentido, o conhecimento expresso tanto por *penso, logo existo* quanto por *existo enquanto penso* pode ser compreendido como a relação reconhecidamente necessária entre ‘eu penso’ e ‘eu existo’. Como é de se notar, ambas as proposições consistem na relação de um predicado geral (*existência* e *pensamento*) com uma coisa particular (*eu*). Se isto é correto, então o que é claro neste enunciado é o reconhecimento da existência daquele que pensa e que aquele que pensa *pensa*, e o que é distinto é o conhecimento de que ambos estes predicados são relacionados a um *eu* e, além disso, a um *mesmo* eu. Não obstante isso, a extração da *regra geral de verdade* não é efetuada a partir da proposição *eu sou, eu existo*, mas da proposição *eu sou uma coisa pensante*. Como se trata de proposições obviamente diferentes, talvez caiba perguntar por que Descartes extrai este conhecimento de *eu sou uma coisa pensante* e não de *eu sou, eu existo*. Seria possível reconhecer a diferença entre estes dois momentos na própria argumentação cartesiana?

Se pensamos na versão, por assim dizer, intuitiva deste enunciado, esta diferença parece se eclipsar na evidência que lhe garante a verdade. Ela é uma proposição clara e distinta: mas o que é claro e o que é distinto nela não são explicitamente declarados. Se, ao invés disso, nos voltamos ao texto da Segunda Meditação, a diferença parece tornar-se mais explícita. Com efeito, ao final do parágrafo quarto e no começo do quinto da Segunda Meditação, Descartes afirma que “a proposição eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito. (...) Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou [*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessário sum*]” (OP, 100; AT VII, 25; AT IX, 19). Aqui há uma diferença importante entre o texto latino e o francês: enquanto o primeiro diz que “não entendo satisfatoriamente”, o texto francês afirma que não “conheço bastante claramente”. Assumo como correta a versão latina, devido à maneira como interpretei acima a clareza e a distinção⁶⁴. Se assumimos que clareza e distinção são características distintas de uma percepção intelectual, então é possível afirmar que “não entendo satisfatoriamente”

⁶⁴ E não conhecer “satisfatoriamente o que sou”, então, não diz respeito a uma proposição que necessitaria ser esclarecida por outras proposições (cf. Frankfurt, *Demons, Dreamer and a Madman*), mas a um conhecimento ainda não determinado desse ser que sou: sei que sou um *ser* (aliquid), e que sou *um* ser, mas qual a *natureza* desse ser que sei que sou? Aqui, recuso a interpretação que afirma que a distintibilidade de uma ideia é apenas uma função crescente da quantidade de notas que se reconhece pertencer a um ser. Tal função parece ser reconhecida por Descartes, mas não me parece que para que se distinga uma ideia de outra seja preciso conhecer *tudo* o que se pode conhecer por relação a esta ideia.

poderia significar tanto que a percepção não é distinta quanto que a percepção não é clara; ou ainda que ela não é satisfatoriamente distinta ou que não é satisfatoriamente clara. Entender, neste caso, não significa apenas atribuir a algo indeterminado um predicado, independentemente da natureza daquilo a que se atribui este predicado⁶⁵; mas, antes, atribuir um predicado a algo devido ao reconhecimento de que este algo é algo: o predicado *x* pertence a *y* porque a percepção de *y* envolve *x*. Assim, afirmar a existência de algo sem que, com isso, se afirme a natureza deste algo, não consiste em entender o que é este algo, mas apenas conceber claramente que algo *é* ou *existe*; ou seja, apenas o que é conhecido como a relação de um predicado geral ou uma propriedade a uma natureza específica é, *a rigor*, entendido clara e distintamente.

Mas a proposição *penso, logo existo*, consistiria nesse tipo de relação? Seja como for que se interpretem as provas oferecidas na Segunda Meditação, é preciso ao menos reconhecer que seus resultados mais gerais levam ao conhecimento de uma natureza (pensante) à qual se relacionam estes predicados gerais (existência, duração, etc.) e que possui propriedades particulares específicas (os modos de pensamento – entendimento e vontade, mas talvez imaginação e sentidos também). É preciso, portanto, reconhecer, que todos estes elementos estão contidos em algo que é pensado como um complexo de diversas propriedades que dela dependem e que, por isso, consiste no conhecimento de diversas propriedades pertencentes a uma coisa particular, o eu.

Como, em linhas gerais, a Segunda Meditação estabelece a verdade da proposição “eu sou uma coisa pensante”? Acredito que tal prova consiste em dois momentos principais: primeiramente, se demonstra a existência da coisa pensante (§4); em seguida, em que consiste sua natureza (§§ 5-8). Consideraremos aqui de maneira bastante rápida principalmente alguns elementos e resultados das provas presentes nos §§ 4 e 7 com vistas a encontrar algum suporte textual à tese *de que o cogito é válido por*

⁶⁵ Embora reconheça que seja necessária uma discussão mais extensa do assunto em questão para que se compreenda melhor em que consiste a clareza e a distinção. Enquanto o texto latino parece ter como objetivo mostrar que a distinção depende do reconhecimento da natureza daquilo a que se atribui um determinado predicado, o texto francês parece reconhecer, com esta afirmação, que a clareza depende também em alguma medida da distinção. Desta maneira, o texto francês pode dar margem à interpretação de que a clareza depende do reconhecimento da natureza do sujeito ao qual o predicado existência está sendo atribuído, de maneira que, antes do reconhecimento de sua natureza, a existência seria atribuída a um sujeito cuja natureza é ainda indeterminada. O texto latino não parece reproduzir a mesma tese, na medida em que a existência seria reconhecida claramente, mas não diria respeito ainda a uma percepção distinta, tendo em vista que para ser distinta, esta percepção deverá ser relacionada a uma natureza particular.

*todo o tempo em que a coisa pensante pensa e que este conhecimento é claro e distinto no sentido indicado na seção anterior*⁶⁶.

No §4 Descartes demonstra a verdade da proposição *eu sou, eu existo* e estabelece as condições segundo as quais ela pode ser considerada verdadeira:

“De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (OP, 100; AT VII, 25; AT IX, 19).

Trata-se de uma verdade que só é reconhecida como tal a cada vez que é enunciada e que pode ser tomada como verdadeira sob esta condição temporal específica. Obtém-se, assim, uma verdade sobre uma coisa cuja natureza ainda é desconhecida, mas já determinada em alguma medida: o sujeito pensante sabe que é algo e, enquanto tal, algo de realmente uno, mas ainda não sabe o que é, ou seja, não reconhece ainda qual é sua essência.

No §7, após excluir diversas possibilidades que não podem ser atribuídas a este algo ainda um tanto indeterminado (pois, embora saiba que se trata de um referente real e, portanto, de uma unidade real, Descartes ainda desconhece a natureza a ser atribuída a este referente) chega-se ao pensamento: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar [*se cessarem ab omni cogitatio*], deixaria ao mesmo tempo de ser e de existir” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX, 21). É estabelecida, desta maneira, a relação necessária entre a existência e o pensamento ou, ao menos, é demonstrado que o pensamento é condição para o conhecimento da existência do sujeito pensante. Embora seja possível interpretar o caráter hipotético da possibilidade de se deixar de existir no momento em que se deixa de pensar, não se pode por isso afirmar que a conversa seja necessariamente verdadeira: embora pareça ser possível dizer que o pensamento possa ser conhecido sem a existência, não é possível afirmar que a existência possa ser conhecida sem o pensamento. Mas, além de provar a conexão necessária entre existência e pensamento, mostrando que o conhecimento da existência do sujeito pensante por si mesmo implica

⁶⁶ Explicar estas provas me parece ultrapassar o necessário para entender o que pretendo defender aqui.

no conhecimento de sua essência, esta demonstração ainda modaliza temporalmente este conhecimento e o relaciona a cada ato de pensamento (*se cessarem ab omni cogitatio*). Mas, se é possível afirmar que o conhecimento da existência do sujeito pensante depende do pensamento, a verdade deste conhecimento permaneceria restrito ao âmbito da atualização deste pensamento (eu sou, eu existo; eu sou uma coisa pensante)? Ou seja, a coisa pensante seria capaz de saber que existe apenas quando pensa que existe?

Analisaremos de maneira breve o argumento segundo o qual Descartes pretende estabelecer a *certeza* da inferência do pensamento para a existência da coisa pensante. Descartes afirma que a natureza da coisa pensante consiste somente em pensar:

“o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas, por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX-1, 21)

Tomada como a natureza da coisa pensante, o pensamento, como muito claramente afirmado por Descartes, “não pode ser separado de mim”. Mas não pode devido a um procedimento puramente argumentativo? Vejamos como Descartes procede, de maneira geral, ao longo do parágrafo sétimo da Segunda Meditação, do qual foi extraída a citação anterior. Após enumerar a lista de crenças que possuía por relação à própria natureza antes do processo da dúvida apresentado na Primeira Meditação, conhecimentos que foram colocados em questão pelas razões de duvidar aí apresentadas e que implicavam um conhecimento da alma em sua relação com o corpo, ele recomeça a procura enunciando os termos segundo os quais ela deve se desenvolver:

“Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega toda sua indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza do corpo?” (OP, 101; AT VII, 26; AT IX-1, 21).

Descartes inicia sua exposição a partir de uma indagação por relação à sua natureza, indagação que resume o objetivo da exposição de todo o parágrafo. Trata-se de descobrir, à luz da dúvida, o que pode ser atribuído à sua natureza. Seu real ponto de partida são os resultados obtidos no argumento do cogito: aquele que medita se conhece como existente e sabe, por isso mesmo, que existe. E sabe disso porque conheceu sua existência não a partir de outras existências, mas a partir da enunciação indubitável⁶⁷ de sua própria existência; enunciação que, dado o contexto da dúvida por relação a todas as coisas exteriores ao pensamento só pode ser operada de maneira indubitável na primeira pessoa do singular (LEVY, 2009a), seja que partamos do ponto de vista de que ela consiste em uma inferência a partir de um primeiro princípio ele mesmo indubitável, seja que se considere que ela consista em um enunciado de tipo performativo. De qualquer maneira que se interprete o argumento do cogito no segundo parágrafo da Segunda Meditação (seja como uma inferência justificada pelo próprio fato de que se possui a experiência de pensar quando se pensa na existência desse sujeito designado pelo pronome ‘eu’ e que, por isso, a relação de implicação entre a experiência indubitável de pensar – *penso* – e a afirmação de existência desse sujeito – *eu sou, eu existo* – é necessária, desde que a afirmação de existência seja referida ao mesmo sujeito designado pela proposição que afirma esta experiência e proferida em um mesmo ato de consciência; seja como uma enunciação performativa na qual o pronunciamento da proposição *eu sou, eu existo* na primeira pessoa do singular do presente do indicativo consiste ela mesma, simultaneamente, no fato que a torna verdadeira, já que *pronunciamento* e *fato* não são, neste caso, duas coisas distintas; seja ainda que se trate de um argumento estabelecido a partir dos pressupostos epistemológicos da dúvida) a existência desse eu, mesmo que se desconheça aquilo em que consiste sua essência, é já considerada verdadeira. E, diga-se de passagem, tão verdadeira quanto pobre de conteúdo, embora prenhe de novas verdades, a título de condições segundo as quais a primeira afirmação de existência pode ser considerada certa e verdadeira.

A segunda pergunta diz respeito ao primeiro momento da procura: há algo que se atribui à natureza dos corpos que possa ser atribuído *com certeza* a este *eu*? À luz

⁶⁷ Na verdade, me parece que há uma complementação entre prova e intuição, entre argumento e performance. Por diversas vezes Descartes explica seu famoso adágio como conhecido independentemente de demonstração; mas o parágrafo quarto da Segunda Meditação é ele mesmo um argumento. Ver, a esse respeito: Hintikka, *Cogito, Inference or Performance*; Marion, *Sur la Theologie Blanche de Descartes*, cap. XV, *Le caractere performative du cogito*; Lia Levy, *Ainda o Cogito: uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação*. Não pretendemos tratar dessa complementariedade aqui, que traria mais tensões ainda a nosso texto.

da dúvida sobre a existência das coisas corporais, a resposta cartesiana é categórica: “Detenho-me a analisar isto com atenção, passo e repasso todas estas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim. Não é necessário que me demore a enumerá-las”. Em seguida, Descartes realiza uma exclusão gradativa das coisas que anteriormente atribuía à alma. Todos estes elementos envolvem o corpo e, dada a dúvida por relação à existência das coisas corporais, não podem ser referidas de maneira certa ao *eu*, pois, sob a luz da dúvida, qualquer conhecimento que envolva o conhecimento dos corpos permanece duvidoso; e, à luz do cogito – na medida em que os raciocínios apresentados no parágrafo sétimo da Segunda Meditação são considerados condições para a enunciação da primeira proposição – estes raciocínios não podem remeter a nada corporal como sua condição, pois sua verdade foi reconhecida sem qualquer referência às coisas corporais e, assim, sua verdade não pode ser justificada pela existência de nada que seja considerado um atributo corporal ou por um corpo realmente existente (não, ao menos, de início).

Em seguida, Descartes analisa a noção de pensamento (no trecho citado acima, que se inicia por o “pensamento é um atributo que me pertence”). Só ele não pode ser separado de mim. Momento crucial na Segunda Meditação, na qual ele introduz, a um só tempo, sua noção de atributo principal e o conhecimento da essência, provisoriamente parcial (OP, 102; AT VII, 28; AT IX, 21), da coisa pensante. Ela consiste, neste caso, na definição essencial da coisa pensante, segundo a qual todas as suas demais propriedades podem ser pensadas. Mas, estranhamente, onde era de se esperar uma afirmação de conexão necessária entre essência e existência, encontramos uma afirmação que não permite aferir a reciprocidade desta relação: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo que eu penso; pois *poderia, talvez*, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir”. A conexão necessária entre pensamento e existência deixa ela mesma em aberto a possibilidade de que a coisa pensante (que, no entanto, não seria mais pensante, se deixasse de pensar) exista sem pensar. Não se trata, obviamente, de uma aplicação do axioma “para pensar, é preciso ser”, pois, neste caso, Descartes incorreria em uma espécie de falácia de afirmação do consequente, já que afirmaria o consequente (a existência) e procuraria concluir com isso o antecedente (o pensamento): do fato de que eu existo não se segue que eu penso ou, ao menos, não deveria se seguir.

Se não se pode afirmar o pensamento a partir da existência, o que ele faz, então, aqui? Ele conhece com certeza a proposição “*eu sou, eu existo*”; conhece-a,

também, com verdade (OP, 100; AT VII, 25; AT IX-1, 20). Se, no §4, tratava-se de estabelecer uma primeira *proposição verdadeira*, que afirma a existência de um ente que possa ser considerado um primeiro princípio para que se conheçam as demais proposições, neste momento trata-se de mostrar a condição de certeza mínima desta proposição. E a *certeza* da proposição “*eu sou, eu existo*” é conhecida “por todo o tempo em que eu penso”. Mas como esse raciocínio lança luz à afirmação de que apenas o pensamento não pode ser separado de mim? De fato, não é o raciocínio que lança luz à afirmação de que “apenas o pensamento não pode ser separado de mim”, mas esta última afirmação que permite compreender o primeiro. A condição mínima de certeza (tanto para a certeza metafísica quanto para a persuasão) de qualquer proposição é a de que se pense nela em ato em algum momento. E se, por um lado, não se pode estar certo da verdade da proposição ‘*eu sou, eu existo*’ sem que se pense nela e, por outro, se é o próprio reconhecimento de que *o pensar* não pode ser separado de mim a condição de certeza (persuasão) da proposição ‘*eu sou, eu existo*’, então é possível explicar o caráter hipotético da última afirmação, que esclarece o que foi anteriormente estabelecido: “pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX-1, 21). Se pensar é condição para que se tenha certeza da verdade de *eu sou, eu existo*, isto não significa que se siga daí a conclusão de que ao deixar de pensar o meditador deixaria de existir, mas apenas que o pensamento é necessário para que se estabeleça a afirmação de *eu sou, eu existo*; e, na medida em que o pensamento é uma propriedade atribuída ao mesmo eu que é dito existir, ele deve ser uma propriedade sem a qual o cognoscente não pode se conhecer enquanto existente.

Neste sentido, o que pode ser dito até aqui é que o ideal cartesiano de conhecimento “certo e inabalável” encontra seu primeiro exemplar, na ordem das razões das *Meditações Metafísicas*, na proposição *eu sou, eu existo*, enunciada no parágrafo quarto da Segunda Meditação. Mas, nem o modo de ser ou existir desse ente foi fixado no início da Segunda Meditação pela primeira verdade, na medida em que não se pode afirmar se esta coisa existe como uma substância ou como um modo, se existe em si e por si ou, então, em outro e por outro e, nem mesmo, separado de qualquer outra natureza; nem sequer a essência disto que é dito ser ou existir foi explicitamente enunciada de alguma maneira. Descartes não afirmou que do fato de que *se pensa* segue-se *que ele existe*, e que pelo fato de que ele existe *ele existe* como pensante de maneira que se deixasse de ser pensante deixaria de existir; ela apenas provou que a

primeira afirmação de existência é indubitavelmente verdadeira (“ela é verdadeira a cada vez que eu a pronuncio ou a concebo em meu pensamento”) e, partir daí, segue-se que *o pensamento não pode ser separado de mim* a título de *condição* para essa primeira verdade. Dois dados aqui me parecem relevantes: o primeiro é que Descartes afirma resolutamente que o primeiro conhecimento é verdadeiro e não apenas que ele é certo e indubitável. Ou seja, se Descartes não está usando o termo verdade despropositadamente neste lugar, ou seja, se ele é capaz de enunciar a diferença entre verdade e certeza desde esse ponto sem confundi-las, então é possível ao menos conjecturar que ele tem em mente não apenas estabelecer uma primeira verdade certa e inabalável, mas estabelecer um primeiro conhecimento cuja *verdade* seja conhecida de maneira certa e indubitável, que são coisas bastante diferentes. Por outro, Descartes não provou ainda que o pensamento é *toda* a essência da coisa pensante, mas apenas que a coisa pensante não pode se conhecer como existente se não se conhecer como pensante (§7): se o pensamento fosse conhecido como toda a essência da coisa pensante, nesta altura das *Meditações* o *eu* não poderia existir sem o pensamento. Mas isto não impede que ele estabeleça que o enunciado *eu sou, eu existo*, segue-se de todo pensamento (*ab omni cogitatio*).

Consideremos brevemente a diferença existente entre estas duas coisas: conhecer uma coisa de maneira certa e indubitável e conhecer algo como verdadeiro. Quando falamos de estados epistêmicos ou, então, em termos de operadores epistêmicos, parece razoável, ao menos em termos de senso comum, que se relacionemos a estes operadores alguma noção de verdade, mesmo que uma noção de verdade não definida e não esclarecida sob uma perspectiva filosófica. Por exemplo, não parece razoável que uma pessoa qualquer, mesmo que não possua nenhuma consideração filosófica acerca do assunto, esteja certa por relação à verdade de algo que saiba ser falso. Então, poderíamos dizer que ‘se está certo de *p* quando se sabe (ou pensa-se saber) que *p* é verdadeiro, mesmo que *p* não seja de fato verdadeiro’. Da mesma maneira, no que se refere à dúvida, não parece razoável, de acordo com o senso comum, dizer que ‘se está em dúvida por relação a *p*, se se sabe que *p* é verdadeiro ou se sabe que *p* é falso’. Se nossa exposição (do capítulo 3 da primeira parte desta dissertação) anterior está correta, parece que Descartes aceita este tipo de tese por relação a estados epistêmicos. Por outro lado, isto não significa que estar certo da verdade de *p* implica que *p* seja verdadeiro, mas apenas que se acredita que *p* seja verdadeiro. Isto seria suficiente para se afirmar a verdade de *p*? Isso depende da noção

de verdade que está em jogo. Se, por exemplo, Descartes aceita a noção de verdade como coerência, então se pode dizer que Descartes está certo de p simplesmente porque p é, por exemplo, indubitável ou se torna algo do qual não é razoável duvidar (FRANKFURT, 2008, pg. 123-153). Neste caso, ao menos no início das *Meditações*, indubitabilidade e certeza equivaleriam à verdade por relação a uma proposição p qualquer. Posteriormente, ao longo dos argumentos das *Meditações*, Descartes simplesmente provaria que este conhecimento sustentado por elementos lógicos e epistemológicos seriam verdadeiros porque os conhecimentos obtidos pela razão são os mais confiáveis. Por outro lado, se aceitamos a tese de que a verdade é definida por sua correspondência por relação à realidade, ou seja, que as ideias dizem respeito a um referente real no mundo e que seus conteúdos adequadamente representam estes referentes, deveríamos assumir que critérios puramente lógicos e epistemológicos são insuficientes para que se prove a verdade das proposições: deveria haver algo mais, a saber, uma referência ou ao menos a possibilidade de uma referência para que se prove a verdade das proposições. Então poderíamos dizer, no primeiro caso, que se está certo de p e, posteriormente, prova-se que esta certeza é a conclusão mais razoável a que se pode chegar; e, no segundo caso, se está certo de p porque é ao menos possível pensar estas coisas a partir de um referente real ou aplicá-las a um referente real: neste último caso, a prova de que as crenças que se possui por relação à verdade de p são boas crenças porque elas dizem respeito à verdade *de fato* de p , ou ao menos que p permite pensar a realidade. De qualquer maneira que seja, dado o acesso mediado pelas ideias que o cognoscente possui por relação à maior parte das coisas conhecidas, senão do acesso mediato por relação a todas, seria necessário antes provar que as ideias são confiáveis em alguma medida para que apenas depois se prove que as coisas que elas pretendem representar são mesmo representadas por elas. Ou seja, de qualquer maneira que seja, deve-se provar que p é verdadeira para que se possa afirmar que a certeza que se possui por relação à verdade de p é mesmo uma boa certeza. De qualquer maneira que seja, a certeza que se possui por relação a uma proposição qualquer está intimamente relacionada com a verdade desta proposição.

Mas Descartes afirma a verdade de *eu sou, eu existo*, sem por isso dizer que a natureza da coisa pensante é toda a essência da coisa pensante, por um lado, e afirma a existência dessa coisa atribuindo a esta proposição verdade. Isso se deveria simplesmente ao fato de que *eu sou, eu existo* é uma proposição verdadeira mesmo que não haja referente para esta proposição, mesmo que não haja nada que seja esse *eu* e que

exista? Ora, Descartes parece atribuir um peso ontológico a essa afirmação, embora talvez não precise pensar em uma noção de verdade tão forte como a de correspondência. Se a existência afirmada no cogito não fosse mais do que algo indubitável, Descartes poderia dizer, no §7, que “pois, poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou existir?”. Esta afirmação não deveria ser formulada como uma possibilidade, mas deveria ser categórica, pois no caso em que a verdade fosse apenas o que é coerente, o que é razoável, seria razoável também assumir a possibilidade de que esta existência permanecesse mesmo após deixar de lado a única condição que permite afirma-la? De fato, esta não é uma objeção suficiente para afastar interpretações coerentistas das *Meditações*. Mas esta possibilidade parece exigir que algo existente, mesmo que não completamente conhecido, subsista no plano da realidade. Como Descartes afirmará nas *Terceiras Respostas* a Hobbes:

“Onde eu disse: *ou seja, um espírito, uma alma, um entendimento, uma razão, etc.*, eu não entendi por estes nomes apenas as faculdades, mas as coisas dotadas da faculdade de pensar, como se tem o costume de entender as duas primeiras e frequentemente também as duas últimas”. (AT VII, ; AT IX-1, 135).

Se, neste caso, se trata da *coisa* que possui estas faculdades, que é a coisa reconhecida como existente anteriormente, não faz sentido pensar que anteriormente Descartes pretendia apenas estabelecer uma verdade que não dissesse respeito a algo de realmente existente. É preciso, para que estas considerações façam sentido, que aquilo que é denotado por *eu sou*, *eu existo*, seja *de fato* algo. Neste caso, a noção de verdade envolvida nesta afirmação não é simplesmente a verdade como coerência, ou ainda algo do qual não se possui boas razões para se duvidar. É algo ainda mais forte. Para nossas intenções, basta que se possa reconhecer isso. Não discutirei mais o assunto no que se segue.

Agora, como certeza e verdade, segundo a interpretação que propomos, estão relacionadas com o cogito no parágrafo quarto da Segunda Meditação? É comum que, quanto se pensa em termos da certeza de uma proposição, mais especificamente, quando se pensa em termos da certeza que se pode extrair entre os termos de uma inferência, se assuma que a certeza do consequente pode ser extraída da certeza do antecedente. Se se sabe que o antecedente é verdadeiro e, por isso, se tem certeza sobre

o que ele afirma, e se o consequente se segue logicamente dele e se conhece a relação lógica pela qual o consequente pode ser dito se seguir dele, pode-se afirmar com certeza o consequente, mesmo que não se conheça por outra via diferente que a dedução este consequente. Mas em que se baseia esta certeza? No fato de que, acredito, o antecedente possa ser considerado verdadeiro. A partir daí é possível dizer que, se o consequente se segue logicamente do antecedente, o consequente pode ser considerado certo e verdadeiro, desde que se saiba que o consequente se segue do antecedente. É preciso, portanto, que se conheça, para isso, a verdade do antecedente assim como a verdade do consequente ou, ao menos, a verdade do antecedente e como é possível deduzir dele o consequente da maneira correta. Mas Descartes não conta, ao menos no início das meditações, com essa vantagem: ele não pode se calcar nem em uma regra de inferência que o permitisse estabelecer a passagem entre os termos e nem mesmo na aceitação de uma implicação como a do tipo “Se... então...” sem reconhecer antes que esta implicação possa ser estabelecida de maneira que não seja colocada em questão. Como vimos acima, ao tratar da dúvida do Deus enganador, Descartes colocou em questão as verdades matemáticas (e talvez lógicas) que são conteúdos de crenças. Se ele, posteriormente, encontrou uma verdade da qual não pode duvidar (a existência do *eu*) e, em seguida, pretende modalizar temporalmente a certeza por relação à verdade anteriormente encontrada, ele não pode restabelecê-la a partir de um princípio epistêmico que se calca na lógica envolvida apenas no conteúdo desta crença. Pois, neste caso, o máximo que ele poderia fazer é estabelecer uma verdade que poderia novamente ser colocada em questão e que não seria, portanto, indubitável. No entanto, modalizar temporalmente a proposição certa e indubitável de que *eu sou, eu existo*, não pode ser outra coisa, no contexto argumentativo da Segunda Meditação, que torná-la indubitavelmente verdadeira para todo o tempo⁶⁸. E, se se trata *da verdade* da proposição *eu sou, eu existo*, trata-se de tornar sua verdade indubitável para todo o tempo que se pensa. Isto não quer dizer, é claro, que ele abriu mão de todo raciocínio lógico, mas apenas que ele não *deve* raciocinar logicamente se as inferências lógicas são aplicadas *apenas* ao conteúdo das crenças e não envolvem as teses sobre os estados

⁶⁸ A nosso ver, a resposta à pergunta “*Pode o cogito ser colocado em questão?*” (LANDIM, 2010) seria a de que, após a Segunda Meditação, isto não pode ocorrer. Se Descartes prova *mesmo* que *eu sou, eu existo* é verdadeiro, modaliza a certeza que se possui por relação a esta verdade para todos os pensamentos (“se cessarem ab omni cogitatio”), e prova em seguida que há uma unidade conceitual de todos os modos de pensar por relação ao que é considerado o atributo principal da coisa pensante (o pensamento), então ele não pode ser mais colocado em questão. Veremos adiante como isso interfere na dúvida reinterpretada no início da Terceira Meditação.

epistêmicos da coisa pensante, se ele pretende que o conhecimento que a coisa pensante tem por relação a sua própria existência seja indubitável e temporalmente modalizado. No entanto, tendo provado que “apenas o pensamento não pode ser separado de mim”, ele provou que o pensamento é condição para a enunciação de *eu sou, eu existo*. O que ele parece fazer, então, não é pensar a lógica da relação entre diversos conteúdos de pensamento, mas a lógica da relação entre crença, certeza, dúvida e o conteúdo destes estados epistêmicos por relação aos dados elementares (naturezas simples e coisas que tais [para este último, o *eu*]), a relação entre a certeza e as proposições *simples e fáceis* – sendo *eu existo* uma destas proposições que é de todo privilegiada sob os aspectos desta relação. A partir de então, ele pode aferir se estas mesmas condições, que permitem a enunciação de *eu sou, eu existo*, e que tornam sua verdade necessária “a cada vez que a enuncio ou concebo em meu espírito” estão presentes nos demais pensamentos, permitindo a conclusão certa e verdadeira de que *eu sou, eu existo*, a cada pensamento. Só então ele poderá afirmar que é possível concluir a existência do *eu* a partir de qualquer pensamento que seja.

Então, o que Descartes sabe para que possa estar certo de alguma coisa? De fato, nesse primeiro conhecimento, *eu sou, eu existo*, não há muito. Temos a noção de *ser* e de *existência* que, aqui, parecem não ser distinguidas ou, ao menos, não são pensadas separadamente; e temos a noção de um sujeito que é dito existir: o *eu*. Quanto à primeira, ela é tão vaga quanto vazia: ser ou existir é oposto a não-ser e a não-existir. O mero fato de que uma coisa qualquer é dita ser ou existir é tão vago quanto inútil, pois o *ser* e a *existência* não permitem que se identifique nada que seja ou exista. São noções tão gerais que, por si mesmas, ou predicam tudo ou não predicam nada. Não há divisão na região do ser que seja delimitada por estas noções. Apenas divisão entre o que é e o que não é. Mas esta afirmação não é tão vazia: ela não afirma simplesmente *é* ou *não-é*, ela afirma que algo, enquanto um sujeito determinado (ou ao menos semi-determinado), *é*. E este algo é o *eu* da afirmação *eu sou, eu existo*, mesmo que não se saiba qual a natureza deste *eu* que é dito existir. E ele crê, certamente, ter provado que este *eu* designa adequadamente aquele que medita, e não uma existência outra qualquer. Então não se trata de uma afirmação completamente vaga, cujo sujeito é completamente desconhecido, mas de uma afirmação cujo sujeito é identificável e pode ser tomado em separado de todos os demais, de algo sobre o qual é possível emitir um juízo e, mais que isso, um juízo verdadeiro e particular: um juízo que afirma a existência de algo e ao qual corresponde algo que, segundo este próprio juízo, existe. Verdade por relação ao

conteúdo desta certeza (*eu sou, eu existo*) e certeza, ao menos no início das *Meditações*, estão íntima e indissoluvelmente relacionadas. Neste ponto, Descartes não está certo de nada que não seja verdadeiro.

Mas, como ele pode passar da certeza sobre a verdade da proposição *eu sou, eu existo*, para a certeza sobre a verdade de que pensa? Como vimos, não deve ser porque ele executa uma passagem do antecedente ao consequente, pois isto pressuporia que se aplicassem considerações de caráter epistêmico à lógica dos conteúdos da crença, o que tornaria a verdade de que se existe quanto se pensa dubitável. Como dito acima, ele não pode chegar ao antecedente de maneira puramente lógica (quer dizer, aplicando a lógica apenas ao conteúdo da crença), pois fazer isso implicaria em uma falácia da afirmação do consequente e, além disso, consistiria em aplicar considerações de caráter epistêmico aos conteúdos da crença. Mas, então, como ele faz isso? Ele não passa da verdade de *eu sou, eu existo* para a verdade de *eu penso*, mas mostra que a certeza de *eu sou, eu existo* depende, a título de condicionado, de outra verdade: “apenas o pensar não pode ser separado de mim”. Após provar que existe, ele parte a uma segunda busca: ele procura descobrir em que consiste sua natureza. Enumerando o que ele acreditava anteriormente pertencer a ela, Descartes descobre que todas elas se calcam em princípios ou premissas que foram elas própria colocadas em dúvida. E, de premissas e princípios duvidosos não se pode chegar a nenhuma conclusão certa. Mais ainda, pelo próprio fato de que a conclusão por relação à existência do *eu* não depender de nenhum destes elementos duvidosos, ele não necessita fazer apelo a eles com o objetivo de explicar a verdade do cogito. Em seguida, no parágrafo sétimo ele se pergunta o que é, à luz da suposição do gênio maligno, e descobre, progressivamente, que nada que possa ser relacionado ao corpo pode ser atribuído e ele a título de sua natureza. Enfim, ele chega ao pensar. Apenas ele pode ser atribuído ao *eu*.

Agora temos, assim, duas proposições verdadeiras: *eu penso* e *eu sou, eu existo*. O que é quase um *cogito* completo. Como então é possível estabelecer a conexão entre estas proposições? Enunciarei o raciocínio em primeira pessoa:

1) estou certo da verdade de que *eu sou, eu existo* (a partir dos resultados obtidos no quarto parágrafo da segunda meditação);

2) pensar é um atributo que me pertence, e sei disso porque para estar *certo* de que *eu sou, eu existo*, é preciso que *eu pense* (a partir da inseparabilidade enunciada no sétimo parágrafo da segunda meditação);

3) com isso, sei que para estar certo de que *eu existo* é preciso que *eu pense* – pensar é condição necessária para se estar certo de algo;

4) porque não é preciso mais nada além de que *eu pense* para estar certo de que *eu existo* – isso pode ser depreendido do texto de Descartes devido ao fato de que as demais proposições são todas duvidosas – sei que pensar é condição suficiente para se estar certo de que *eu existo*;

5) estou certo de que *eu sou, eu existo*, se, e somente se, *eu penso* – pois pensar é condição suficiente e necessária de *existo* em *penso*, logo *existo* (resultado da união das teses 3 e 4);

6) estou certo de que *eu sou, eu existo*, durante o tempo em que eu penso (a cada vez em que penso, *eu sou, eu existo*);

7) se *eu penso* é condição suficiente e necessária para se estar certo de *eu sou, eu existo*, então posso afirmar que sempre que estou certo de que *eu penso*, então estou certo de que *eu sou, eu existo*;

8) a partir disso, Descartes pode afirmar, em caráter hipotético, que “poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo de ser ou de existir”, pois, embora esteja certo da verdade de *eu sou, eu existo* apenas quando *penso* e por todo o tempo (*ab omini cogitatio*) em que penso, não posso estar certo de que não existo se não penso e, portanto, não posso estar certo de que não existo se deixar de pensar⁶⁹.

Então, em que consiste a conexão necessária entre o *eu penso* e o *eu existo*? Na relação lógica entre os dois termos? Se esta interpretação é correta, seu *reconhecimento* consiste em que não se pode estar certo de uma coisa sem que com isso não se dê a outra (conforme a interpretação anteriormente estabelecida por relação à conexão necessária entre duas concepções). Mas isto *não significa* que esta conexão dependa da certeza, mas apenas que a passagem (se há passagem) entre os dois termos é certa. De fato, o que Descartes descobre, ou melhor, esclarece, é a conexão entre os dois elementos. E ele descobre esta conexão em conformidade com a interpretação acima apresentada por relação à conexão necessária: de início, ele possui uma proposição que

⁶⁹ Os oito passos aqui enunciados reconstroem o seguinte trecho do parágrafo sétimo da Segunda Meditação: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo, mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (OP, 102; AT VII, 27; AT IX-1, 21)

afirma a verdade da proposição da existência do eu (*eu sou, eu existo*). Esta proposição só pode ser pensada ou concebida se for também concebida a condição sob a qual ela pode ser enunciada (“Não há dúvida de que sou, se ele me *engana*; e me *engane* o quanto quiser, não poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”). Ou seja, não se pode conceber que *eu sou, eu existo*, sem que se conceba que *eu penso*. Em seguida, ele esclarece as condições segundo as quais esta proposição existencial pode ser pensada: na medida em que pensa e na medida em que os diversos modos de pensar são modificações (mesmo que em sentido vago) de algo, exigindo assim um substrato real.

Para que isto seja possível, a relação entre os dois termos da “inferência” deve subsistir à certeza por relação a elas, ou seja, deve haver uma conexão entre a crença e o conteúdo da crença: todo estado epistêmico nada mais é que pensamento; todo conteúdo de uma crença nada mais é que do que aquilo com o qual o pensamento se relaciona imediatamente. Tendo posteriormente esclarecido a conexão entre as duas partes da proposição (no §7), ele pode afirmar que *sempre que p* (ou seja, sempre que eu sei que penso) estou *certo que q* (ou seja, estou certo de que eu existo), sem que com isso precise ter certeza por relação a qualquer outra coisa. Sendo ambas verdadeiras e não podendo estar certo de uma sem que a outra se dê, a conexão entre elas é certa: na verdade, ela consiste na própria certeza da verdade de *eu sou, eu existo*. E, já que não se pode afirmar que se conhece uma sem que se enuncie a certeza da outra, parece haver uma conexão necessária da certeza entre elas. E tal conexão não se baseia na verdade de uma inferência que parte do *eu penso* para se chegar ao *eu existo* segundo a forma lógica do conteúdo do raciocínio, mas em exigências das próprias teses epistemológicas que permanecem em atividade na medida em que elas próprias não podem ser colocadas em dúvida (mais especificamente na tese que afirma que o cognoscente não pode não acreditar naquilo que lhe é apresentado de maneira clara e distinta) e na confirmação de que estas teses dependem de um substrato real, conhecida de maneira certa e indubitável (embora temporalmente limitada) no § 4 da Segunda Meditação. O reconhecimento da conexão necessária, neste caso, é questão de certeza e de verdade. No entanto, não é simplesmente a certeza que fundamenta a conexão entre elas, mas 1) o fato de que não se pode ter certeza por relação à verdade de *eu sou, eu existo* sem que se *pense*, e 2) na restrição (talvez lógica) de que não se pode *pensar* e negar verdadeiramente, por uma *operação clara e distinta*, a própria existência, sem que se esteja certo de que se existe. Interpretada desta maneira, após o § 7 da Segunda Meditação, basta que a substância

pensante pense para que esteja autorizada a realizar “a inferência” a partir de *eu penso* para concluir *eu existo*. Até aqui, espero ter mostrado como Descartes pode estabelecer, a partir da verdade de duas⁷⁰ ideias distintas representadas pela proposição *eu penso* e pela proposição *eu existo*, a ponte que as liga.

Agora, após o argumento do §7 da Segunda Meditação, Descartes, se a interpretação acima estiver correta, não pode não estar mais certo da verdade de sua existência quando pensa no que quer que seja, mesmo nas razões de duvidar. Ao *eu*, basta pensar no que quer que seja (“*ab omni cogitatio*”) para que esteja certo de que existe. E pensar em um Deus enganador é pensar em algo. A modalização temporal da certeza da existência pelo *eu* pensante implica então na impossibilidade de se negar a existência. No limite a certeza obtida ao final do argumento do cogito se assemelha sob diversos aspectos com a noção de certeza metafísica, *scientia*. No que se refere ao aspecto de permanência na certeza, o cogito, mesmo que seja colocado à prova, acaba sempre por resistir ao teste. Após a modalização temporal, mesmo a crença em um Deus enganador não pode pretender levantar uma dúvida por respeito ao cogito por mais que alguns instantes. E, embora ainda haja diferenças conceituais importantes entre a *persuasão* e a *scientia* que podem ser confrontadas com os conhecimentos obtidos no argumento do cogito e a partir deste argumento, na medida em que a *persuasão* e a *scientia* caracterizam o conhecimento das conclusões obtidas através de dedução, não há, parece-me, diferenças do ponto de vista de sua permanência. Segundo a interpretação que propomos, eu não vejo a utilidade de se defender a possibilidade de que se possa duvidar do cogito⁷¹ no início da Terceira Meditação. No entanto, nada impede que ele seja colocado em questão e que os argumentos por relação à capacidade do aparato cognitivo da coisa pensante sejam restabelecidos, pois ainda não se provou que este aparato é mesmo capaz de dar conta do conhecimento das demais coisas e nem que se pode conhecer *como completa* esta coisa que é dita existir enquanto pensante. A meu ver, colocar em dúvida o juízo de existência da coisa pensante seria equivalente, após o argumento completo do cogito (ou seja, após os argumentos que vão do § 4 ao § 8), a afirmar a inexistência daquilo que permite que a coisa pensante seja enganada. No

⁷⁰ Tratar-se-ia, a rigor, de duas ideias ou de dois aspectos de uma mesma ideia, extraída por análise do argumento do cogito?

⁷¹ Mesmo que Descartes afirme, nas *Segundas Respostas*, que o conhecimento dos primeiros princípios não é, a rigor, *scientia*: porque se ela não é um conhecimento da ciência e é *indubitável*, porque seria passível de ser colocada em dúvida? A este respeito, no contexto de uma interpretação que toma a noção de consciência como essencial a estes argumentos cartesianos, ver Raul Landim, *Pode o Cogito ser Posto em Questão?* (LANDIM, 1994).

limite, a conclusão a que este argumento chega é a de que, para ser enganado, é preciso ser.

Mas então, em que consistiria o aporte positivo das provas posteriores para o conhecimento que a coisa pensante tem de si mesma? Ela permitirá provar que o pensamento consiste em *toda* a essência da coisa pensante e fundamentar a prova da distinção real entre alma e corpo. Mas, no que se refere à dúvida que se possui por relação às coisas materiais no início da Terceira Meditação, ela não poderá de forma alguma ser estendida à coisa pensante. E, se inspecionamos cuidadosamente os textos que levam ao mais alto grau de dúvida na Primeira Meditação assim como aqueles que são desenvolvidos na Terceira, podemos notar que Descartes não coloca os conhecimentos relativos à coisa pensante em dúvida em nenhum destes momentos. O que é colocado em dúvida são as capacidades cognitivas da coisa pensante, mas não que a coisa pensante seja *uma coisa* e que ela seja *pensante*.

O que isso tudo tem a ver com o que foi anteriormente dito por relação às *Regras*? Envolvidas neste raciocínio me parecem estar duas teses lá enunciadas: *a)* a conexão necessária entre duas proposições simples, baseada naquela que duas naturezas simples devem possuir quando pensadas em um mesmo objeto; e que *b)* as naturezas simples intelectuais são tais que são “todas coisas que conhecemos contudo realmente, e mesmo tão facilmente, que basta para isso, que participemos pela razão” (RUC, 46; AT X, 419). Pode-se perguntar: pensar em quê? Em qualquer coisa que seja. No caso, em proposições simples e fáceis, que não podem ser colocadas em dúvida no momento em que se pensa nelas, pois são elas mesmas conhecidas segundo os critérios de simplicidade e facilidade. No caso do cogito, quando o cognoscente pensa em sua própria existência. Mas, e no caso da conexão necessária entre *eu sou*, *eu existo* e *eu penso*? Não é possível conceber (e aqui talvez se possa corrigir o termo conceber para perceber) que *eu existo* sem conceber que *eu penso*; e ambas percebidas por relação a um mesmo *eu*. Agora, daí não se segue que a conexão entre *eu penso* e *eu existo* esteja já esclarecida, também conforme a interpretação acima estabelecida. Tal conexão, como qualquer outra conexão, merece ser esclarecida. E, de fato, é o que Descartes faz ao longo dos §§ 5 a 9 da Segunda Meditação. O que é uma novidade nas *Meditações* por relação às *Regras*, é que tal esclarecimento não recai apenas no âmbito da conexão necessária entre proposições relativas a um mesmo objeto, mas entre cognoscente e o que é conhecido. O cognoscente não é apenas suporte real das ideias, na medida em que as ideias são modos de pensar do cognoscente, extraindo sua realidade formal da própria

substância pensante na medida em que são ideias desta substância pensante. Mais que isso, o espírito é suporte real de seus estados epistêmicos, os quais não podem ser colocados em dúvida na medida em que são também modificações da própria substância pensante. Como a coisa pensante não pode *duvidar de que tem certeza de p*, ou seja, como a substância pensante não pode possuir uma dúvida em segundo grau por relação as suas certezas atuais, ela não pode colocar a sua natureza enquanto cognoscente em dúvida, mas apenas as suas capacidades cognitivas enquanto capacidades aptas a conhecerem as coisas. Mas como o próprio conhecimento que a coisa pensante tem de si mesma não depende de que ela seja enganada ou não, mas apenas de que ela seja cognoscente e existente, estes conhecimentos não precisam e nem podem ser colocados em dúvida. Podemos questionar estes conhecimentos, mas não duvidar deles. Muito mais do que uma reflexão pontual sobre a certeza psicológica, encontramos uma grande reflexão sobre as condições de aceitabilidade de proposições a título de *certas*, reflexão que é também constante quando consideramos estas duas obras que são de naturezas tão diferentes.

1.3.2. *Limites da dúvida: o cogito e a repugnância à diferença (cogito, princípio de contradição e inconsistência na afirmação e negação das ideias matemáticas no início da Terceira Meditação).*

Por que, no entanto, Descartes pode estabelecer um conhecimento claro e distinto da coisa pensante sem, no entanto, poder provar que o que se conhece por relação às naturezas matemáticas é verdadeiro? Parece ser porque ele não pode ainda afirmar que tudo o que conhece clara e distintamente é verdadeiro:

“Nesse primeiro conhecimento [sou uma coisa pensante] só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira [*ad me certum de rei veritatem reddendum*] se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa” (OP, 107; AT VII, 35; AT IX, 27).

Mas a que se deveria isso? Por que ele pode afirmar a verdade do cogito e extrair dele a regra geral de verdade enquanto não pode afirmá-la por relação aos objetos

matemáticos? Acredito que a resposta a essa questão seja dupla: não somente o conhecimento da existência do próprio sujeito pensante escapa ao escopo da dúvida, enquanto este mesmo conhecimento se atualiza a cada ato de pensamento; mas, além disso, Descartes não pode provar a verdade das afirmações por relação às essências matemáticas enquanto não 1) demonstrar que estas verdades permanecem quando as razões que as provam deixam de ser pensadas (OP, 135; AT VII, 70-71; AT IX, 55-56) e 2) nem mesmo daquelas que não dependem de razões quando sua evidência deixa de estar presente ao pensamento. Mais ainda, Descartes não pode provar a verdade das intuições da matemática enquanto não demonstrar que é possível pensá-las como distintas⁷². Tratam-se, a meu ver, de problemas que, embora intimamente relacionados, são distintos. A solução do primeiro depende da solução do segundo no que se refere às ideias matemáticas, pois não é possível chegar à demonstração de todo um conjunto de verdades sem que antes se ative o campo de intuições que se encontra na base desse conjunto de verdades. E isto se deve a uma dupla limitação à dúvida, imposta pelo cogito à opinião do Deus enganador e pela necessidade de que o princípio de não contradição esteja em operação para que qualquer dedução seja possível.

Vejamos melhor o que parece estar em jogo aqui. Descartes inicia a problemática da clareza e distinção na Terceira Meditação se perguntado sobre aquilo que o torna certo de algo e sua resposta é a clareza e distinção de suas percepções. Em seguida, ele não passa simplesmente a problematizar a noção de clareza e distinção, mas também a relação entre clareza e distinção e a certeza: “Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 27). Em um primeiro momento, está em jogo não a própria noção de certeza, mas o que é suficiente para tornar o cognoscente certo de algo. Seu procedimento, no que se segue, consiste em mostrar que a base para as persuasões anteriores não eram suficientes. Em um segundo momento, no mesmo § 3, ele mostra que ele não possui uma percepção clara destas coisas das quais ele possuía certeza, mas antes “não as percebia de modo algum” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 27). Estas coisas que ele não percebia de modo algum eram que havia ideias que procediam de fora e que se assemelhavam às coisas a partir das quais se originavam. Neste ponto, ele afirma que “julgava percebê-las claramente”,

⁷² Arrisco esta tese, a qual tento demonstrar ao final desta seção, sem ter estabelecido uma compreensão muito clara da questão. E isso se deve a que, até onde pude notar, Descartes não afirma a distinção das ideias matemáticas antes da Quarta Meditação na versão latina do texto das Meditações.

embora não as percebesse de maneira alguma, e que este juízo tomava por princípio uma “*consuetudinem credenti*”, um hábito de acreditar nelas. Ou seja, ele tematiza a questão da certeza por relação a coisas obscuras e afasta um mau princípio segundo o qual é possível ter certeza por relação a diversas coisas. O resultado disso é que apenas o que se percebe claramente é digno de certeza, sem necessidade de que isto seja percebido distintamente.

No próximo parágrafo (§ 4), ele procura mostrar que aquelas coisas “mais simples e fáceis” eram percebidas bastante claramente para que se tivesse certeza de que eram verdadeiras. Quais são estas coisas simples e fáceis? Aquelas que, nas *Regras*, são classificadas como proposições simples: “ $1 + 1 = 2$ ”, ‘o quadrado possui quatro lados’. Ou seja, as que fornecem as informações básicas para a construção de qualquer dedução. Do ponto de vista cartesiano, o que está em jogo, portanto, não são as deduções, mas o que permite as deduções. Há algo de muito mais elementar em questão, quer dizer, há algo que as próprias deduções e considerações epistêmicas aplicadas às deduções devem respeitar, não porque tratam-se já de deduções, mas porque tratam-se das premissas para as deduções. Não poderia ainda, aqui, estar em jogo algo como a versão cartesiana do princípio de fechamento epistêmico, pois não se trata da passagem inferencial do antecedente ao conseqüente, mas das próprias proposições elementares que estão na base da construção destas inferências.

Mas, pode-se perguntar, trata-se já de clareza e distinção? Descartes consideraria que os mesmo aspectos que estão presentes na proposição *eu sou uma coisa pensante* e que a torna, além de clara, distinta, estão presentes nas intuições da matemática? Foi dito na primeira parte desta dissertação que percepções distintas são aquelas na qual se percebe uma natureza simples relacionada a um objeto específico da geometria ou a um objeto particular. Em seguida, no início desta parte, foi dito que uma percepção é distinta também quando é relacionável a uma coisa particular e pode ser pensada em abstração desta coisa sem que com isso haja equivocidade ou confusão nesta ideia⁷³. Dei como exemplo proposições aritméticas. Confesso que isso soa como uma solução *ad hoc* para o que me proponho nesta dissertação. Mas, se isto é correto, tendo em vista que números não se tornam ambíguos ao serem aplicados a diferentes objetos, mesmo que sejam pensados em abstrato, então pode-se dizer ao menos que eles podem ser considerados distintos. No entanto, Descartes não afirma em nenhum lugar

⁷³ Seção 1.4 da primeira parte desta dissertação.

das *Meditações* antes da Quinta que eles sejam distintos. Proponho, então, que isto ocorra porque Descartes não pode afirmar antes de completar o percurso argumentativo da Quarta Meditação que estes conhecimentos são, além de claros, distintos.

Mas em que se basearia esta diferença? Como vimos acima, a clareza não é mais do que a presença do conteúdo de uma ideia ao pensamento e a manifestação desse mesmo conteúdo, ou seja, sua transparência à mente. Para que uma ideia seja considerada clara, basta que ela possa estar no pensamento de maneira que este possa acessá-la por completo. Sua distinção, por outro lado, diz respeito ao modo de concebê-la ou representá-la, respeitando os limites que as tornam ambíguas quando aplicadas a objetos particulares. A função de distintibilidade ou separação consiste, dessa maneira, na possibilidade de aplicar estas ideias a objetos que respeitam âmbitos conceituais determinados. Mas o meditador ainda não sabe que estas ideias, as matemáticas, podem ser aplicadas a âmbitos determinados de objetos porque não sabe ainda que estas ideias possuem realidade (objetiva) e que são corretamente intuídas. Sabe apenas que estas ideias não se confundem com a noção que tem do pensamento, coisa pensante realmente existente, porque o próprio pensamento foi reconhecido como *distinto*, ou seja, como pertencendo a um âmbito conceitual determinado. Ainda falta um grande percurso para que possa chegar a este ponto no que se refere às ideias matemáticas.

Aqui, talvez seja preciso ainda mais uma observação. Pois Descartes afirma que, nas *Meditações*, as ideias claras são suficientes para arrebatá-lo a adesão do meditador, enquanto ele afirma na carta a Régius, acima citada, que o pensamento não pode não dar a sua adesão ao que é *clara e distintamente* percebido. Se estamos distinguindo entre o que é *clareza* e o que é *distinção*, então parece que devemos assumir também que isso pode trazer alguma diferença na maneira pela qual se deve entender os princípios epistêmicos que funcionam sob a base da *clareza* e da *distinção*. Ao que tudo indica, basta que uma ideia seja clara para que o cognoscente não possa não estar certo daquilo que é apresentado por esta ideia ao pensamento. Assim, a certeza que a coisa pensante possui por relação a uma ideia qualquer não exige que esta ideia seja distintamente apresentada ao pensamento. Mas então, a coisa pensante poderia estar certa de algo que percebe confusamente? Isso depende de como se entende o que é confusão. Pois, se ser confuso é não saber que uma determinada ideia ou que determinadas noções pertencem a um campo conceitual⁷⁴ específico, isto pode muito

⁷⁴ Talvez seja melhor dizer, objetual.

bem ocorrer com as ideias matemáticas. Mas este problema se estabelece de duas maneiras: por relação às intuições e por relação às deduções. No caso das intuições, isto significa apenas que para os conhecimentos simples e fáceis esta condição não precisa se impor, ao menos de início. Sua própria simplicidade elimina parte de seu vício de confusão, ao menos durante o tempo em que são claras, ou seja, ao menos durante o tempo em que elas são percebidas (em que estão presentes ao pensamento e são manifestas), mas não as tornam inequivocamente aplicáveis aos objetos, porque Descartes não conhece ainda o campo de aplicação dessas ideias. Ele não sabe, ainda, que elas são ideias de coisas, mesmo que isso esteja presente em sua estrutura (ou aspecto) representativa. Neste sentido, Descartes terá de fornecer alguma prova a esta tese se quiser que estas ideias sejam aplicáveis a objetos.

Mas, se há uma diferença entre o que é claro e o que é distinto, e se o início da Terceira Meditação parece tratar antes com o que é claro do que com o que é distinto, então o problema do início da Terceira Meditação não se calca na clareza e na distinção, mas apenas na clareza. Como vimos, claro é o que é presente e manifesto. A partir daí, há uma dupla exigência a ser cumprida pelo conteúdo a ser tomado como claro. Ele deve ser presente e manifesto. Ser presente ao pensamento não é mais do que ser pensamento, ser um conteúdo de uma ideia ou, ainda, ser presente à consciência. Quando Descartes coloca em questão as teses que versam sobre as ideias que *parecem* provir do exterior, ele afirma que ele não percebe de maneira alguma que elas provenham mesmo do exterior, e não que elas sejam apenas confusas. A obscuridade, então, consiste, em oposição à clareza, em não ser presente e/ou não ser manifesto ao pensamento. A obscuridade de uma proposição, por exemplo, consiste em unir palavras que são desprovidas de sentido e que não podem ser por isso concebidas ou entendidas. Elas não estão presentes a mesmo título que as demais ideias ao pensamento, pois aquilo que enunciam não está presente de forma alguma ao pensamento. Por mais estranho que isso possa parecer, afinal de contas Descartes parece estar pré-selecionando os conteúdos que podem estar presentes à consciência de outros que não estão presentes a ela, este parece ser mesmo o procedimento de Descartes para separar as ideias obscuras das ideias claras. Parece haver certa pressuposição de Descartes no que se refere ao que pode ou não ser tomado como conteúdo de consciência. O difícil, aqui, é encontrar a justificativa cartesiana para tal separação. No entanto, eu não pretendo fornecer uma aqui. E, embora não farei isso aqui, é possível assumir, acredito eu, que as ideias claras podem ser pensadas a partir das observações sobre as naturezas

simples percebidas distintamente e as proposições simples formuladas a partir delas, contidas na primeira parte desta dissertação⁷⁵.

Mas apenas isso não é suficiente para dar conta de toda a complexidade do problema. Pois, como vimos na primeira parte desta dissertação, alguns dos conhecimentos que podem ser considerados conclusões retiradas a partir das proposições simples (as propriedades que envolvem relações entre naturezas simples), não são claras apenas porque são presentes e manifestas à mente, ou seja, não são claras simplesmente porque são formuladas pelo pensamento. A proporção existente entre os lados de um triângulo só é claramente conhecida quando se conhece as razões a partir da qual ela é conhecida; ou seja, só é clara quando se sabe como, através de um procedimento dedutivo que envolve vários passos, sabe-se como chegar ao conhecimento desta proporção. Nestes casos sim, parece-me, há que se tratar com algo como a versão do princípio de fechamento epistêmico cartesiano e, mais que isso, essa problemática desemboca na questão das evidências não atuais por relação às deduções, quando o cognoscente apenas lembra-se de ter concebido algo claramente. Embora esta questão pareça importante para tratar de problemas principalmente relativos ao círculo cartesiano, nós não abordaremos o problema sob este aspecto aqui. Ela passa a ser importante quando tratamos da questão do círculo, porque a própria prova da equivalência entre percepção clara e distinta e a verdade envolve em certa medida o problema da permanência da conclusão de argumentos, na medida em que a equivalência entre percepção clara e distinta e verdade é ela mesma uma conclusão de um argumento. Mas não pretendo tratar deste problema aqui. Referi-me a isso apenas para separar melhor o problema de que estamos tratando do problema do círculo.

Mas se estas coisas não são, ou ao menos ainda não foram reconhecidas como⁷⁶, a rigor confusas, talvez caiba identificar algum vício de confusão pertencente a elas antes que as demais provas necessárias para que se possa afirmar definitivamente sua verdade seja estabelecida. Mas em que consistiria sua confusão? Ela consiste, como

⁷⁵ Este é um problema que me parece difícil de ser solucionado. Se pensamos nas categorias adotadas por Descartes para explicar a realidade (pensante, extensa, união da alma com o corpo) fica difícil dizer, por um lado, o porque são apenas três categorias pensadas por ele, e não mais nenhuma. Das explicações que conheço sobre o assunto, poucas tentam dar conta desse problema e, as que tentam, parecem se utilizar de elementos empíricos para tal (Laporte, 1952, é um dos poucos que, indiretamente, fornece uma explicação – e isso apenas se interpretamos sua interpretação). Não é em nada óbvio que não existam outras categorias possíveis. No entanto, não desenvolverei a questão.

⁷⁶ “Mas, antes que examine se tais coisas [as corporais] existem fora de mim, eu devo considerar suas ideias na medida em que estão em meu pensamento, e ver quais são aquelas que são *distintas* e quais são aquelas que são *confusas*”, Quinta Meditação (OP, 131; AT VII, 70-71; AT IX, 63 – Grifo Meu).

espero mostrar, em que não se pode afirmar sua verdade nesta altura das *Meditações* simplesmente porque se as intui pelo pensamento. Elas são confusas porque não se sabe, nesta altura das *Meditações*, que não se está sendo enganado quanto pensa estes conteúdos, ao contrário do que ocorre com o juízo de existência baseado no assim chamado argumento do cogito. Isto significa que Descartes não está autorizado a sustentar que estas ideias não são pensadas como pertencentes a um âmbito conceitual (ou objetual) diferente daquele que elas requerem. E isto porque ele pode muito bem estar sendo enganado no que se refere ao conteúdo destas ideias. Ele não pode afirmar que estas ideias são ideias que designam essências de coisas. Veremos agora como eu acredito que ele é capaz de sustentar tal ponto de vista por relação às ideias matemáticas ou que são pensadas segundo alguma noção de quantidade.

Se podemos utilizar os mesmos critérios aplicados ao desenvolvimento da epistemologia das *Regras* para que se possa estabelecer a certeza das proposição simples às *Meditações*, já que a própria dúvida no início da Terceira Meditação diz respeito às coisas “mais simples” e “fáceis” de se conhecer, então podemos dizer que aqui não é questão de dúvida por relação à lembrança que se possui de ter demonstrado algo. Trata-se de algo ainda mais elementar: ele está colocando em questão a verdade de algumas das proposições epistemicamente mais elementares, das quais as demais proposições dependem para serem demonstradas, e faz isso colocando o conteúdo destas percepções em questão. Seria possível a Descartes aplicar os mesmo princípios epistêmicos e as mesmas considerações por relação à lógica estabelecidas no processo de dúvida para duvidar destas proposições sem que com isso ele tenha de duvidar também das proposições relativas à natureza e existência do cognoscente? Se a interpretação acima estabelecida está correta, Descartes não irá, porque não pode, duvidar das proposições relativas ao cogito nesta passagem, mas apenas das proposições relativas às matemáticas ou que possuem naturezas quantitativas. Ele não está colocando tampouco a relação entre estas proposições simples e fáceis e a certeza em questão (certeza “psicológica”), pois esta relação pertence à própria constituição da natureza da coisa pensante enquanto cognoscente – diferente disso, o que ele faz é colocar a eficácia destas relações em questão no que se refere ao conhecimento da verdade, e faz isso duvidando do próprio conteúdo das ideias que não dizem respeito ao cogito. Mas então, o que ele pode ainda colocar em questão? O que ele está colocando em questão é a fiabilidade que a coisa pensante possui por relação a estas coisas. A

questão parece ser, portanto, a de como confiar nas capacidades cognitivas se estas mesmas podem ser colocadas em questão pelo argumento do Deus enganador. Deve haver algo diferente por relação às ideias matemáticas quando comparadas com o conhecimento que a coisa pensante possui de sua própria natureza e existência, de maneira que estas não possam ser colocadas em dúvida e as outras, as matemáticas, possam. Desta maneira, precisamente aquilo que permite afirmar a verdade do cogito irá permitir que se duvide destas proposições em particular: de certa maneira, a força do cogito constitui-se na fraqueza dos conhecimentos matemáticos.

Mas, se isto é válido para o conhecimento da natureza e existência da coisa pensante, isto não é aplicável ao conhecimento das demais naturezas na medida em que, sob o escopo da dúvida, os demais conhecimentos ainda não possuem uma validade assegurada. Se é possível afirmar que todas as propriedades pertencentes à coisa pensante podem ser afirmadas com verdade por relação a ela, é somente porque é possível afirmar sua permanência em algum sentido, enquanto, no que se refere às demais essências, sua verdade não é garantida pela intuição destas proposições, pois, para que se possa conhecer a verdade destas essências com permanência doxástica, é preciso mais do que a evidência atual destas proposições. Mas o que, então, a evidência atual destas proposições pode dar a conhecer antes que a prova da regra geral seja levada a cabo?

Na Terceira Meditação, após a formulação da regra geral, Descartes retoma a análise de dois grupos de ideias atingidos pelo argumento da dúvida: aquele que diz respeito às que se acredita possuírem sua origem com base nas coisas exteriores e realmente existentes, no § 3; e um segundo grupo que diz respeito ao conhecimento das coisas “muito simples e fáceis” de se conhecer, no § 4. O primeiro grupo enumera, dentre as coisas que são colocadas em dúvida, “a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio dos meus sentidos” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 28) e afirma que, por relação a elas, devido ao hábito que possuía de acreditar nelas, havia algo que “pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam estas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes” (OP, 108; AT VII, 35; AT IX, 28)⁷⁷. Quanto ao primeiro grupo de proposições (do § 3) estes conhecimentos são colocados em

⁷⁷ “Aliud autem quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credenti clare me percipere arbitratar, quod tamen revera non percipiebam: nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae estae procedebant, & quibus omnino símiles erant” (AT VII, 36).

dúvida pelo argumento do erro dos sentidos e dos sonhos, e sua dúvida é reiterada pelo argumento do Deus enganador. O segundo grupo é o das verdades das coisas simples e fáceis da Aritmética e da Geometria e é atingido apenas pela dúvida do Deus enganador:

“Mas quando considerava alguma coisa de *muito simples e de muito fácil* no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, *que dois e três juntos produzem o numero cinco*, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas” (OP, 108; AT VII, 28; AT IX, 37 - Grifo meu).

O aspecto específico das ideias atingidas por esta última razão de duvidar não versa à universalidade destas ideias e tampouco sobre o fato de serem conhecidas *a priori* ou *a posteriori*, mas em sua *simplicidade e facilidade*. Dir-se-á, é claro, que Descartes colocou em questão a existência e mesmo a natureza das coisas exteriores de maneira que apenas conhecimentos *a priori* poderiam ser aceitos no contexto argumentativo cartesiano. A isto é possível responder que embora ele tenha colocado sua “verdadeira” origem em questão, ele não eliminou a experiência, pois embora haja razão para que se duvide que sua origem se encontre fora do pensamento e em coisas exteriores, não é verdade que se deixa de ter estas ideias da mesma maneira que se as tinha antes. Cabe reforçar, novamente, que não nego que Descartes aceita proposições *a priori*, mas apenas que os critérios relevantes para a problemática dele não envolvem a distinção entre *a priori* e *a posteriori*. Se esta fosse a única coisa que ele tivesse em mente, ele não precisaria distinguir entre o que é conhecido por intuição e o que é conhecido por demonstração e o final da Quinta Meditação, que versa sobre o problema da permanência no estado epistêmico de certeza por relação às conclusões, seria irrelevante e despropositado. E se ser *a priori* fosse uma exigência adicional das ideias claras e distintas, ele não poderia defender posteriormente que as ideias sensíveis podem ser conhecidas de maneira clara e distinta e, além disso, a análise do pedaço de cera seria também irrelevante e desproposita, visto que ela não conduz à conclusão de que a natureza da cera é conhecida *a priori*, mas apenas à conclusão de que a natureza e a substância da cera são conhecidas *somente* pelo intelecto. Se a noção de experiência formada por Descartes afirma que podemos conhecer apenas as ideias imediatamente, daí não se segue que os conhecimentos se tornaram *a priori*, mas apenas que a carga

objetiva da experiência foi subjetivada – ou seja, é possível ter experiências de coisas *a posteriori* de maneira subjetiva. A prova disso é que é possível analisar o pedaço de cera sem que com isso se acredite em sua existência e separar na ideia “deste pedaço de cera particular” o que ela tem de claro e distinto do que ela tem de confuso. Mas, não me parece que Descartes esteja considerando proposições tão complexas (ou *involutas*⁷⁸) quanto o são as proposições que estabelecem a relação entre atributo principal e substância no início da Terceira Meditação, que é o que se pode perceber clara e distintamente no pedaço de cera (J-M. BEYSSADE, 2001a). Aqui as proposições são ainda mais simples, a tal ponto que estas proposições podem abrir mão completamente de qualquer prova ou demonstração para que possam ser consideradas verdadeiras no momento em que se as percebe.

Então, o que estas proposições têm demais para que possam ser consideradas verdadeiras devido à sua simplicidade? Vejamos de que tipo de proposições se trata: “que dois e três juntos produzem o numero cinco” e *coisas semelhantes*. Levando em consideração o que foi dito na primeira parte desta dissertação, podemos chegar a saber, ou ao menos presumir, quais são estas coisas semelhantes. Como se tratam de proposições simples e fáceis e como a própria proposição aí apresentada consiste numa relação necessária (a relação de *igualdade* entre a soma de dois números e o seu produto), então se tratam de outras proposições da Aritmética e, presumivelmente, da Geometria que sejam simples e fáceis e que apresentem uma relação necessária: ‘o quadrado tem quatro lados’, o ‘triângulo possui três ângulos’, e mesmo ‘a ideia deste corpo particular possui figura’, etc. Nestes últimos casos, a relação é necessária, mas dependendo de como se entende a noção de igualdade, talvez não se trate de uma noção de igualdade. Descartes não entendia, como Frege, a noção de igualdade como a referência dos dois termos da igualdade a um elemento comum do contradomínio que é o conjunto que contém o que é referido por cada um dos termos da igualdade. Então talvez possuir uma determinada natureza simples ou propriedade não seja a mesma coisa que *ser igual a*, assim como ‘ $1 + 1 = 2$ ’ não implica a identidade completa de ‘ $1 + 1$ ’ e de ‘ 2 ’ (RUC, 47-8; AT X, 421), mas apenas certa relação de continência entre elas. Deixo isso apenas como um alerta, não

⁷⁸ Quanto à distinção entre proposições complexas e envolvidas (ou *involutas*), cabe observar que as primeiras consistem naquelas que possuem muitos elementos, e as segundas, podendo ser mais simples, possuem muitos elementos envolvidos em sua prova. Embora a relação entre atributo principal e substância seja, por assim dizer, simples, na medida em que envolve poucos termos, ela é muito complicada no que se refere ao conjunto de teses nela envolvida.

entrarei nessa discussão. Basta, para a presente análise, que se trate de proposições simples e fáceis e que a conexão entre seus elementos seja reconhecidamente necessária⁷⁹.

Mas então, porque não é possível duvidar da verdade destas proposições no momento em que se as percebe? Porque os elementos que as formam, assim como a conexão entre estes elementos, não necessitam de mais nada além do que é formulado por estas proposições para serem conhecidas. Neste caso particular, não parece tratar-se apenas de certeza *psicológica*, mas de algo um pouco mais pesado, menos, por assim dizer, frouxo, do que mera certeza psicológica. Trata-se do reconhecimento de que relações deste tipo são necessárias, e de que elas são tão simples e fáceis que não se pode negá-las se se percebe estas relações. Não assentir a elas é tão pouco razoável que não faz sentido negá-las, ao menos quando se percebe o que estas proposições dizem de maneira clara. Agora, o que estas proposições possuem de comum com a proposição *eu sou, eu existo*? Esta proposição, quando pensada sob certas condições, ou seja, quando atualmente concebida pela coisa pensante e referida à própria coisa pensante que a concebe também não pode ser negada, pois é tão pouco razoável negar a própria existência no presente do indicativo na primeira pessoa do singular quanto negar que ‘dois mais três é igual a cinco’; mais que isso, a proposição *eu sou, eu existo* é, de alguma maneira, necessária. A certeza psicológica, a necessidade de se acreditar nestas proposições no momento em que elas são intuídas ou a impossibilidade de se duvidar delas no momento em que se as percebe, está tão relacionada com a necessidade, facilidade e simplicidade destas proposições que é quase impossível distinguir entre certeza psicológica e a sua necessidade. É claro, a certeza psicológica possui um elemento adicional por relação à necessidade de uma proposição qualquer: *ela exige que a intuição desta proposição seja atual, o que permite estabelecer a tese de que é possível duvidar da (ou mesmo negar a) verdade das mesmas intuições quando não são mais atuais*.

Como, em seguida, ele procede em sua argumentação? Após enunciar a razão de dúvida do Deus enganador, ele afirma que pode duvidar do que acredita perceber evidentissimamente (“*etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*”). Em seguida, que ao voltar-se para as coisas mesmas que são

⁷⁹ Talvez não se trate de conexão necessária, mas apenas de conexão distinta. Se a conexão fosse a rigor necessária, talvez fosse possível deduzir do atributo principal os modos que pertencem à substância. No entanto, a necessidade da relação não é recíproca: conceber o modo implica em conceber o atributo, mas conceber o atributo não implica em conceber o modo.

percebidas sob os critérios específicos anteriormente aludidos (a simplicidade e a facilidade), ele não pode duvidar delas:

“E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade que eu existo; ou então [vel potius etiam] que dois e três juntos façam mais ou menos que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo” (OP, 108; AT VII, 28; AT IX, 37).

Adiantei aqui um passo da argumentação, para tentar fornecer uma corroboração do que foi dito nos dois parágrafos anteriores. Todas as proposições aqui são necessárias, são simples e são fáceis. E de fato Descartes enuncia sua necessidade, ao menos o que parece ser a noção cartesiana de necessidade em jogo, nesse trecho: elas não podem ser concebidas de outra maneira da qual elas são concebidas. No entanto, esta necessidade é limitada ao momento preciso no qual elas são intuídas. Nada impede que sua necessidade seja impugnada em algum momento anterior ou posterior ao ato da intuição destas proposições. Quer dizer, ao menos é isso que pode parecer antes de atentarmos à maneira com que Descartes retoma a dúvida do Deus enganador. Porque, se a interpretação que apresento aqui estiver correta, isto não pode ocorrer para todas estas proposições, mas apenas para a última delas e não para as duas primeiras.

Como é de se notar, Descartes não colocou novamente em dúvida, ao menos explicitamente, as verdades relativas à natureza e existência da coisa pensante. Mas, como ausência de provas não é prova de ausência, é preciso ao menos apresentar algum indício, na falta de uma explicação, para que se possa aceitar essa leitura. Há alguma razão ou indício para que acreditemos que Descartes faça isso neste ponto, ou seja, para que acreditemos que ele coloca em dúvida os conhecimentos que a coisa pensante tem de si mesma? Vejamos como a dúvida do Deus enganador é resgatada na frase anterior ao trecho supracitado:

“Mas todas as vezes que essa opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande [*etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*]” (OP, 108; AT VII, 28; AT IX, 37).

O principal problema aqui é o superlativo evidentíssimo, “o que acredito conhecer com uma evidência muito grande”, no francês e na tradução dos pensadores, e que no texto latino é *evidentissimo*, o mais evidente de tudo. Como não acreditar que as mais evidentes de todas as percepções são aquelas que se referem ao cogito? A leitura aparentemente mais plausível, se consideramos *apenas* a passagem em questão, é que a *opinião* do Deus enganador é capaz de colocar em questão a certeza que o meditador possui por relação a si mesmo. Mas, a mudança de foco seria capaz de restabelecer uma dúvida que fora vencida através de uma estratégia muito parecida no início da Segunda Meditação? Não parece ser o caso. Nas *Segundas Respostas*, Descartes nos fornece um argumento bastante complexo para negar tal possibilidade. Interessa-nos apenas uma das premissas desse argumento:

“Ora, entre tais coisas, algumas há tão claras e ao mesmo tempo tão simples que nos é impossível pensar nelas sem estarmos certos da verdade da coisa: por exemplo, que existo quando penso, que as coisas que foram uma vez feitas não podem não ter sido feitas e outras semelhantes, das quais é manifesto que possuímos uma tal certeza[por relação à verdade da coisa]. Pois, *não podemos duvidar dessas coisas sem pensar nelas*; mas não podemos jamais pensá-las, sem acreditar que sejam verdadeiras, como acabo de dizer; logo, não podemos duvidar delas, sem as crermos verdadeiras, isto é, nunca podemos duvidar delas” (OP, 170; AT VII, 146; AT IX, 114; CSM, 104 – extraído de Os Pensadores, corrigido por mim a partir do texto latino e da tradução inglesa CSM – grifo meu, adição minha)⁸⁰.

A premissa grifada é a que marca a diferença entre a dúvida que se possui por relação às proposições relativas à própria coisa pensante e as demais proposições matemáticas. Parece-me que a chave desse argumento se baseia nesta premissa, pois ela enuncia a impossibilidade de se duvidar destas coisas sem que se pense nelas. Não se trata, então, apenas da intuição atual destas proposições, mas da intuição inevitável e inesquivável. Quando se pensa na razão de duvidar Deus enganador, pensa-se e, de alguma maneira, se conclui que *eu existo*. De fato, para duvidar de algo, é preciso que se exista. E, embora a mera pressuposição existencial da coisa pensante não seja suficiente para que se afirme de modo indubitável a existência do *eu*, não é menos verdade que o argumento

⁸⁰ Confesso que este argumento me parece mesmo muito complexo, e acho que consigo vislumbrar a possibilidade de que se eu fizesse uma adequada interpretação desse argumento ele bastaria para sustentar tudo o que escrevi neste capítulo, teria economizado muitas palavras e tocado em uma quantidade menor de problemas. No entanto, devo confessar também a insuficiência de instrumentos analíticos e lógicos em meu arcabouço intelectual.

do Deus enganador não coloca a existência do *eu* em xeque (LEVY, 2004). Como se trata de uma verdade relativa ao sujeito pensante, que é enunciada em primeira pessoa e diz respeito à própria estrutura e existência do pensamento, não é possível negá-la sem que se enunciem as condições que a tornam verdadeira. Por outro lado, é possível colocar as proposições matemáticas em questão porque elas não precisam ser enunciadas para que se duvide delas. Basta que a eficácia da natureza da coisa pensante enquanto cognoscente seja colocada em questão para que estas proposições se tornem duvidosas.⁸¹ Embora a coisa pensante possa duvidar da eficácia de sua natureza enquanto cognoscente, ela não pode duvidar que duvida ou que tem certeza e, mesmo, que existe enquanto duvida e tem certeza de algo. Mesmo que eu não consiga explicar este ponto melhor do que isso, se isto estiver correto, a dúvida do Deus enganador não afeta estes dois tipos de proposição de uma mesma maneira.

Então, como é possível resolver a tensão entre as duas partes anteriormente citadas da argumentação? O que Descartes coloca em questão, ou melhor, em tensão, não são as evidências, mas aquilo que pensa perceber o mais evidentemente: “*etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*”, “o que eu penso ver o mais evidentemente que se pode com os olhos do espírito”⁸²; em comparação com o que percebe claramente: “todas as vezes que me volto para as coisas [ad res ipsas me converto] que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: [...]”. O que está sendo colocado em questão são todos os conhecimentos que não podem ser pensados como verdadeiros na vigência da dúvida, ou seja, que são mesmo duvidosos, e não aqueles que ainda resistem à própria dúvida. Mais especificamente, o que está sendo colocado em questão são aqueles conhecimento que se acredita [*me puto*] ver o mais evidentemente, aquilo que se acredita perceber como as mais evidentes, e não o que é mesmo evidente, o que isenta as verdades relativas à coisa pensante. A própria estrutura cognitiva da coisa pensante permanece, novamente, incólume. Resta ainda um último problema: é possível colocar

⁸¹ Outra possibilidade para que isso ocorra é que, ao invés da força do argumento de Descartes se concentrar nesta premissa, ela se concentre na premissa “não podemos jamais pensá-las, sem acreditar que sejam verdadeiras”. Neste caso, ele estaria tomando a proposição *eu existo*, por exemplo, como subordinada a uma proposição principal, que afirma que eu penso que eu existo. Neste caso, o conteúdo da crença poderia ser pensado como verdadeiro a partir da proposição principal e não apenas devido ao conteúdo desta crença. Da mesma maneira, eu penso que $1 + 1 = 2$ poderia ser considerada uma proposição verdadeira, mesmo que o conteúdo deste ato de pensamento não o fosse: eu penso que $1 + 1 = 3$ é tão verdadeiro quanto eu penso que $1 + 1 = 2$.

⁸² Retraduzido a partir da edição de Michelle e Jean-Marie Beyssade das *Meditations Metaphysiques*, pg 97.

em dúvida proposições sem que se pense nelas? Se a premissa acima apontada é mesmo a que permite distinguir entre a dúvida por relação à existência da coisa pensante e que conduz novamente à sua afirmação e a dúvida por relação às demais coisas, então é preciso que seja possível duvidar destas últimas verdades sem que se pense nelas. E é isto mesmo que Descartes faz na Primeira Meditação: para haurir uma dúvida hiperbólica, não é preciso que se duvide de cada uma das ideias em particular, mas apenas que se coloque em questão aquilo que leva ao juízo de que são verdadeiras. Ou seja, é possível duvidar em geral de quase todas as ideias que a coisa pensante possa ter. Ao contrário da certeza, não é preciso considerar cada ideia em particular e analisá-la em particular para que se possa colocá-las em dúvida.

Dados estes passos, acredito que estou em posição de mostrar o problema de Descartes no trecho em que ele afirma que não é possível duvidar das coisas que se percebe claramente quando se volta o pensamento a elas. Começemos enumerando as proposições que ele afirma possuir esse tipo de efeito epistêmico sobre a coisa pensante:

“E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: [1] engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer com que eu nada seja, enquanto pensar que sou algo; [2] ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade que agora sou; [3] ou então [*vel forte etiam*] que dois e três juntos façam mais ou menos que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo” (OP, 108; AT VII, 36; AT IX, 28).

Todas as três proposições podem ser lidas com a cláusula “engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer com que...” as antecedendo. As duas primeiras proposições versam sobre a coisa pensante e possuem um forte apelo ontológico, se referindo à coisa pensante como “algo [*aliquid*]” e como algo existente. A última não possui apelo ontológico, sendo apenas a enunciação de uma verdade da aritmética: a equivalência entre a soma de dois com três e o resultado dessa soma, cinco. O que as três proposições possuem em comum é que todas podem ser intuídas em um único ato de pensamento, de maneira que a certeza por relação a estas proposições não diz respeito à passagem do antecedente ao consequente, mas do reconhecimento da conexão entre os termos que as formam. Esse tipo de proposições não exige da coisa pensante

conhecimento algum de leis lógicas (tautologias) ou o conhecimento por parte da coisa pensante de relações lógicas, mas apenas que se entendam estas proposições.

Se as três proposições podem ser lidas com esta clausula, isto significa que cada uma das três, no momento em que elas são claramente percebidas, são suficientes para que sobrepujem a razão de duvidar ‘Deus enganador’ no momento em que são intuídas. Sobrepujem em que sentido? No sentido de que o pensamento não pode não acreditar nestas proposições no momento em que elas são pensadas. No sentido de que possuem como efeito epistêmico sobre a coisa pensante que esta tenha certeza por relação a elas. Ela não representa, neste caso, apenas a vitória da coisa pensante sobre o gênio maligno, mas a vitória de qualquer conteúdo claro sobre Deus enganador no momento pontual da intuição.

Mas, o que cada uma dessas proposições nos diz? Pois, tratam-se de proposições de naturezas muito diferentes. Como dito anteriormente, as duas primeiras possuem um claro aporte ontológico, enquanto a última não. Quanto à primeira, trata-se de uma clara alusão aos resultados do argumento do cogito, que são estendidos temporalmente pelo movimento que se segue ao da inseparabilidade do pensamento por relação a esta primeira proposição (§ 7 da Segunda Meditação). Como observamos acima, neste duplo movimento, ele primeiramente esclarece o juízo existencial do *eu* mostrando que o pensamento é uma condição para que este juízo seja emitido e, em seguida, demonstra que a existência se segue de cada um de seus pensamentos. Após este movimento, pode-se perguntar, seria possível à coisa pensante não pensar ou mesmo deixar de pensar que é algo? Isso poderia ocorrer se uma razão de duvidar sobreviesse a esta certeza, desde que, é claro, ela não fosse uma razão. Pois, pelo simples fato de se pensar uma razão qualquer, sendo uma razão um pensamento, se deverá concluir pela existência da coisa pensante. Como Descartes pensa a modalização temporal em termos epistêmicos, ou seja, de maneira a tornar a conclusão por relação à existência da coisa pensante certa a cada ato de pensamento que ela realiza, não parece ser possível à coisa pensante deixar de estar certa de que existe, enquanto pensa, seja lá o que for que ela pense.

Quanto à segunda [2], trata-se de uma proposição que, além de afirmar a verdade da proposição existencial, a localiza no tempo. A afirmação de existência na Segunda Meditação, embora seja necessária do ponto de vista argumentativo e intuitivo, não é a afirmação de uma coisa necessariamente existente. Existência que, sob condições específicas e para um ente específico, é de reconhecimento necessário, não é

apenas por isso uma existência necessária. Ela permite extrair daí dois dados elementares: Descartes, nesta altura das *Meditações* assim como nas meditações anteriores, aceita verdades temporalmente determinadas, localizando-as no tempo segundo o antes e o depois; e aceita verdades contingentes, válidas apenas para um momento do tempo, a título de verdades. Ele não vê problema algum em afirmar em t_1 que algo que é verdadeiro em t_1 permanecerá verdadeiro em t_2 desde que esta verdade tenha sua validade temporalmente determinada apenas para t_1 . Mas isto significaria também que em qualquer momento futuro t_2 se poderia afirmar que algo era verdadeiro em t_1 ? Com certeza, tendo em vista que Descartes não visa abalar o histórico do estado de consciência da coisa pensante com as razões de duvidar, mas apenas a verdade de certos grupos de ideias. Como a coisa pensante não pode colocar em questão que pensa e como a passagem do tempo é uma condição para que se possa duvidar na medida em que esta não pode permanecer fixa a uma mesma ideia, em t_2 ela está autorizada a emitir um juízo sobre t_1 , desde que este juízo verse sobre o histórico de seus estados epistêmicos ou, então, sobre sua existência.

Agora, dado que estas proposições dizem respeito à natureza e existência da coisa pensante e mesmo versam sobre verdades temporalmente determinadas e que, além disso, os conhecimentos que a coisa pensante possui por relação a si mesma são indubitáveis, então é possível dizer que ela não pode emitir juízos contrários ou contraditórios por relação a si mesma mesmo sob ameaça de um Deus enganador. E isto ocorre não apenas porque a natureza da coisa pensante é tal que, embora sua natureza seja enganadora, ela não pode ser enganada por relação a sua própria existência, mas porque mesmo que sua natureza seja enganadora e mesmo que sob os efeitos da razão de duvidar Deus enganador ela existe e é, portanto, real. Sua realidade, de fato, não é colocada em questão pelos argumentos da dúvida e nem a sua natureza de coisa pensante, mas apenas a sua eficácia cognoscente no que se refere a proposições que não sejam indubitáveis. E como isso ocorre apenas na medida em que é ela mesma pensada como uma realidade, coisa ela mesma indubitável no que se refere à *coisa* pensante, parece ser um indício de que o princípio de não contradição só é aplicado ao que, de alguma maneira, possui realidade. Antes que se queira impugnar esta interpretação tendo em vista a tese cartesiana de que o princípio de não contradição existe apenas no pensamento, conforme o Princípio XLIV dos *Princípios da Filosofia*, já que ele mesmo não é considerado como uma coisa existente, cabe observar que o âmbito de aplicação

desse princípio na filosofia cartesiana é restringido ao âmbito da natureza das coisas ou das coisas existentes.

Agora, no que se refere à [3], ou seja, às proposições matemáticas ou que tomam como base noções quantitativas (a extensão, por exemplo), e que até este ponto das *Meditações* não possui um estatuto ontológico estabelecido, o que dizer sobre elas? De fato, tratam-se de proposições necessárias. Proposições desse tipo são tais que concebê-las de maneira diferente da que são concebidas contradiz ou repugna a razão. No entanto, onde era de se esperar que Descartes aceitaria de bom grado a sua necessidade, ele de alguma maneira a recusa e mesmo abre a possibilidade de que se estabeleçam juízos contraditórios por relação a elas. Esta é uma condição espantosa no que se refere aos conhecimentos matemáticos, ainda mais vinda de um Filósofo que era reconhecidamente um matemático genial. Mas Descartes sustentaria tal ponto de vista por relação aos conhecimentos matemáticos? Ele o faz, e mesmo sustenta explicitamente que é possível duvidar das verdades matemáticas: o esforço para se duvidar de *tudo o que é possível de se duvidar* culmina em uma dúvida por relação às ideias matemáticas e mesmo na afirmação de que tudo o que é duvidoso pode e deve ser tomado como falso. É claro, como já notamos anteriormente, que esta dúvida não se dá na vigência de uma intuição atual, mas apenas na vigência da razão de duvidar ‘Deus enganador’. Mas isto não quer dizer que ele coloca menos em dúvida estas ideias.

Mas vale averiguar sob que condições ele pode estabelecer uma dúvida tão surpreendente. Começemos comparando a necessidade deste tipo de proposição com a necessidade das duas proposições anteriores. Em geral, quando se diz que uma proposição é necessária, considera-se que ela é necessária ou para todo o caso ao qual ela se aplica ou que é necessária em todo o mundo possível. Nestes casos, assumir que uma proposição é necessária significa assumir que ela não pode ser falsa sob qualquer condição imaginável e para qualquer tempo. Uma proposição como ‘ $1 + 1 = 2$ ’ deveria ser considerada como uma proposição necessária, de maneira que sua validade não deveria sofrer qualquer tipo de restrição temporal. Surpreendentemente, Descartes parece defender então que é possível conceber as condições segundo as quais tais proposições podem ser consideradas, ou julgadas, falsas. Tal condição ocorre quando se coloca as próprias capacidades da coisa pensante em questão e pensa-se na possibilidade de que a própria natureza da coisa pensante é tal que ela pode ter sido criada de maneira a estar enganada mesmo nas relações necessárias matemáticas mais simples. O que está

sendo colocado nessa ocasião em dúvida não é a própria natureza da coisa pensante tal qual ela existe, mas apenas certo subconjunto de ideias, as matemáticas⁸³.

Como vimos, as verdades relativas ao cogito e as verdades relativas à matemática são ambas consideradas de alguma maneira como necessárias. Isto pode indicar que Descartes está considerando, neste ponto, apenas propriedades lógicas destas proposições, e não a natureza dos objetos aos quais elas se aplicam. Neste caso, proposições como [1] e [2] teriam em comum com [3] o fato de serem relações lógicas necessárias, mesmo que sua validade seja restringida por sua própria formulação a casos específicos. Neste sentido, embora uma proposição como *eu sou, eu existo*, seja verdadeira apenas sob condições específicas, as condições lógicas que a torna verdadeira assim como a lógica envolvida na relação ‘engane-me quem puder, *ainda assim jamais poderá fazer com que eu nada seja, enquanto pensar que sou algo*’ seria necessária e válida para todo o tempo. Mas Descartes já estaria a esta altura das *Meditações* comprometido em sustentar a, por assim dizer, perenidade das relações lógicas? Ele poderia fazê-lo sem Deus? Ora, a necessidade, subjetivamente experimentada pela coisa pensante, pode ser considerada já como válida independentemente da intuição particular que permite conhecê-la? Se este for o caso, Descartes está enunciado o axioma ou noção comum “para pensar, é preciso ser” no início da Terceira Meditação e não uma outra fórmula para ‘penso, logo existo’. Mas porque se deveria aceitar que Descartes aceita tal *verdade eterna* neste ponto se a

⁸³ Não nego que, aqui, há uma tensão não resolvida: entre colocar a eficácia da coisa pensante enquanto cognoscente colocando assim em dúvida as verdades da matemática sem que, com isso, o próprio conhecimento ou proposições relativas à coisa pensante sejam colocados em dúvida. Talvez, a minha explicação não esteja boa o suficiente para eliminar esta tensão. No entanto, é possível que uma atenção aos argumentos específicos por relação à coisa pensante e ao processo da dúvida seja capaz de sanar estes problemas. Lia Levy (2004), em seu instigante artigo *Ainda o Cogito: uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação*, por exemplo, interpreta a dúvida da Primeira Meditação e o argumento do cogito (§ 4 da Segunda Meditação), de maneira a escapar a este problema. Sua estratégia não parece consistir em mostrar que *tudo*, ou seja, todas as crenças possíveis que a coisa pensante possa ter, foi colocado em questão, mas em mostrar que, inicialmente, a dúvida cartesiana, sendo uma dúvida racional, não pode abrir mão de crenças pressupostas para que a própria dúvida possa ser estabelecida e, em seguida, que o argumento do cogito é construído a partir de duas tentativas de se colocar em questão a própria existência da coisa pensante. Os dois primeiros passos acabam por falhar nessa tarefa, restando a Descartes a tarefa de demonstrar, mesmo sob as piores condições concebíveis, que o *eu sou, eu existo*, é verdadeiro. Isso, é claro, não elimina a tensão desta leitura que apresento, mas uma estratégia similar talvez pudesse ajudar a corrigir as tensões. Outra possibilidade seria aceitar esta tensão como parte do percurso argumentativo de Descartes nas *Meditações*, sendo que o resultado da dúvida do Deus enganador seria uma quase-dúvida por relação à existência e natureza da coisa pensante. Algo como, ao vislumbrar a opinião do Deus enganador, ela quase duvidasse de sua própria existência, mas, ao tentar enunciar sua inexistência, ela falhasse inevitavelmente. Acredito que essa última seja uma estratégia similar a que J-M. Beyssade empreende em seu *Philosophie Première de Descartes* e em outros textos. No entanto, de maneira diferente da que ele propõe, tanto em *Sobre o Círculo Cartesiano* (in: *Analytica*, vol. 2, n. 1, 1997) quando em [...], a solução não parece se encontrar em que para duvidar das proposições simples e fáceis é preciso concebê-las, pois é possível conceber a dúvida por relação a elas sem conceber estas proposições.

própria eternidade ainda não foi provada nesta altura das *Meditações*? A meu ver, Descartes parece estar abarcando dois tipos de necessidade distintas sob a fórmula “que não podem ser concebidas diferentemente”, que “repugnam ao entendimento serem concebidas de outra maneira”. Neste sentido, tanto a necessidade performativa das proposições referente ao cogito quanto a necessidade matemática da relação de igualdade da Aritmética seriam consideradas como necessárias, mas sem que por isso estes tipos de necessidade se confundissem. Mas isto não quer dizer que elas sejam já perenes, quer dizer, que elas de alguma maneira se fundamentem em algo distinto da coisa pensante e que pode torna-las verdadeiras para todo o tempo.

Assim, as proposições relativas à natureza e existência da coisa pensante, sendo intimamente relacionadas ao uso da razão, não poderiam ser consideradas duvidosas em momento algum: para saber que existe, basta à coisa pensante pensar. Duvidar é pensar. Neste caso, tanto as intuições das proposições “simples e fáceis” da matemática quanto das proposições referentes à coisa pensante possuem pretensão à verdade sempre que pensadas. Ambas respeitam o princípio segundo o qual ela não pode não acreditar naquilo que é por ela intuído de maneira clara (ou seja, que é presente e manifesta a uma mente atenta); ambos os tipos de proposições são epistemicamente irresistíveis. E ambas respeitam a persuasão, ou seja, a permanência doxástica relativa, a tese de que a coisa pensante permanece certa de algo que conheceu por demonstração ou por intuição desde que nenhuma razão superveniente abale esta permanência. Com a diferença de que a coisa pensante não é capaz de duvidar, em momento algum, de sua própria existência e natureza e de que, por outro lado, ela pode duvidar da verdade das proposições matemáticas no instante em que elas deixam de ser pensadas, justamente porque elas levantam uma pretensão à perenidade devido *apenas* à sua necessidade lógica e mais nada.

Trata-se, portanto, do reconhecimento de que pensá-las diferentemente repugna ao entendimento e não exatamente do estatuto de relações lógicas que elas possuem. Trata-se também do que pode ou não ser aceito a título de verdades. Pois, se o que vim apontando até agora por relação à certeza está correto, a certeza está relacionada com alguma noção de verdade e, portanto, só é certo aquilo que é aceito como verdadeiro pela coisa pensante. A necessidade das relações matemáticas, além de estabelecer uma pretensão à omnitemporalidade, estabelece uma pretensão à verdade omnitemporal: para uma proposição matemática, ser verdadeira significa ser verdadeira para todo o tempo. Mas, diferentemente das verdades relativas ao cogito, cujas verdades

permanecem mesmo que temporalmente determinadas, Descartes não defende a validade omnitemporal das proposições matemáticas nesta altura das *Meditações*, mas apenas o reconhecimento de sua validade durante o tempo no qual elas são intuídas. Diferentemente das proposições relativas aos estados epistêmicos da coisa pensante e ao histórico de ideias intuídas por ela, para as quais é sempre possível afirmar em t^2 que em t_1 se pensou em tal ou tal coisa e que isto é verdade, no que se refere ao conteúdo das ideias matemáticas é sempre possível afirmar em t_2 que o que fora intuído em t_1 era falso, mesmo que em t_1 isto não seja possível e que uma proposição que afirmasse que em t_2 o que foi percebido em t_1 não ocorreu seja falsa. Isto quer dizer que a pretensão de verdade das proposições matemáticas é logo rebatida pelo reconhecimento da possibilidade de sua falsidade, de que são falazes, enquanto isso não ocorre e nem pode ocorrer para as proposições relativas à coisa pensante.

Mas, o que há de tão diferente em cada uma destas proposições para que isso ocorra? O que foi reconhecido por relação a uma que não foi ainda reconhecido por relação à outra? Porque Descartes pode sustentar que verdades temporalmente determinadas e contingentes são verdades irrecusáveis enquanto não pode sustentar que proposições necessárias – e que deveriam ser verdadeiras sempre, para todo o tempo – não o são? Porque, se a intenção de Descartes fosse apenas a de aceitar o que é evidente e estabelecer a permanência epistêmica dos conhecimentos ele poderia muito bem colocar em questão a verdade por relação aos estados de consciência passados e, no entanto, ele não o faz. Afinal de contas, não é atualmente evidente que ontem se pensou. Ora, a própria possibilidade de que Descartes se refira a estados de consciência passados envolve a necessidade de que a duração, propriedade real de coisas existentes, seja algo reconhecido como constituindo a realidade da própria coisa pensante. Propomos, então, mesmo a partir de indícios tão indiretos, que o aporte ontológico destas proposições se baseia na própria realidade da coisa pensante e não apenas na mera impossibilidade epistêmica de recusar estas proposições. Muito mais que indubitáveis, estas proposições são indubitavelmente *verdadeiras*. E verdade, para Descartes, parece-nos, é sinônimo de realidade⁸⁴. Não iremos lidar com o problema de saber como estas ideias estão no pensamento e nem sequer que tipo de realidade devemos atribuir a elas.

⁸⁴ Ver, *Colóquio com Burman*, (AT V, 160; CSMK, 343): “todas as demonstrações da matemática tratam com verdadeiras entidades e objetos” e “o completo e inteiro objeto das matemáticas e de qualquer coisa trata com entidades verdadeiras e reais”.

Mas cabe observar apenas que, então, Descartes distingue ‘estar certo da verdade de *p*’ e a ‘verdade de *p*’ na base de que para que se esteja ‘certo da verdade de *p*’ não é necessário que *p* seja verdadeiro. Mas se *p* for reconhecido como indubitavelmente verdadeiro, então a consequência epistemológica de que ‘se está certo de *p*’ segue-se necessariamente. Mas que, além disso, estas proposições devem ser *de fato*, ou seja, *mesmo*, verdadeiras para que isso possa ocorrer. Mas, qual a consequência para o problema, aqui, em questão? Pare-nos que a consequência disso é que a mera consideração por relação a estados epistêmicos não é suficiente para que se possa afirmar a permanência, não apenas da certeza por relação a estas proposições, mas da verdade que se atribui a elas. E, embora possa parecer que este tipo de consideração subverte a ordem das razões, é preciso dizer que o próprio Descartes estaria subvertendo a ordem das razões quando pretende tratar da coisa pensante como *coisa*, como *algo* [*aliquid*], como *natureza*, e todas estas coisas a título de *verdades*⁸⁵, sem nem ao menos alertar o leitor que *as pode considerar verdadeiras* e não que *são verdadeiras*.

E, mesmo embora verdade seja uma propriedade do conteúdo das ideias enquanto elas estão no pensamento, não parece correto dizer que verdadeiro é tudo o que está no pensamento⁸⁶, se aceitamos que proposições obscuras podem ser tomadas

⁸⁵ As interpretações que colocam em questão a *verdade*, em sentido forte, das proposições da Segunda Meditação mostram aqui sua força. Eu não estou certo de que, na verdade até mesmo me inclino por vezes a acreditar no contrário, seja possível explicar observações de Descartes referentes ao círculo se aceitamos esta interpretação. Pois esta interpretação nega que *tudo* o que é clara e distintamente percebido seja tomado como verdadeiro *apenas* após a prova da existência de Deus, na medida em que afirma haverem conhecimentos verdadeiros antes dessa prova, mas não nega que *tudo* o que é clara e distintamente percebido possa ser considerado como verdadeiro após a prova da existência de Deus e dos argumentos contidos na Quarta Meditação. No entanto, os trechos que comentam o problema do círculo nas respostas, não problematizam a certeza e a verdade dos primeiros princípios, dos quais o penso, logo existo, é o mais elementar, mas apenas a certeza das conclusões (“Em terceiro lugar, onde afirmei *que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe*, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, *cujas lembranças nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde as tiramos*” – OP, 168; AT VII, 140; AT IX,). Em seguida, quando se trata de explicar em que sentido a prova da existência de Deus implica na verdade e certeza das proposições claras e distintas, ele não afirma que algumas delas não sejam verdadeiras independentemente do conhecimento da existência de Deus, mas apenas que decorre daí que *toda* percepção clara e distinta é verdadeira (“E assim vedes que, depois de se conhecer que Deus existe, é mister supor que seja enganador, se quisermos por em duvida as coisas que concebemos clara e distintamente; e, como isso não se pode sequer supor, deve-se necessariamente admitir tais coisas como mui verdadeiras e mui certas” – OP, 170; AT VII, 144; AT IX,)

⁸⁶ Passarei ao largo da questão da verdade formal dos juízos por oposição à verdade das proposições. Basta apenas que reconheçamos que verdade é algo de alguma maneira atribuída ao conteúdo das intelecções. Cito, aqui, a passagem final do penúltimo parágrafo da Quarta Meditação: “e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro [... quia omnis clara & distincta perceptio est aliquid, ac proinde ad nihil esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera]”. O que é verdade, no texto latino, são as percepções claras e distintas, como a edição de Michelle e J-M. Beyssade o aponta em nota: “...qu’une telle conception est véritable”. A adição de juízo na tradução francesa não elimina a verdade atribuída à concepção.

como verdadeiros conteúdos de ideias. Pode-se dizer que são verdadeiras modificações da substância pensante, mas não que seu conteúdo é verdadeiro, no sentido em que representam coisas ou que são realidades. Nem parece dizer que verdadeiro é apenas o que está no pensamento, como se pensar fosse condição suficiente para tornar uma proposição verdadeira e as verdades não independentes do pensamento de alguma maneira. No que se refere especificamente às verdades matemáticas simples e fáceis, estas proposições devem *ser tomadas por verdadeiras* no momento em que são intuídas, mas podem ser ditas falsas no momento em que o deixam de ser. Mesmo que ‘verdade’ seja um atributo do conteúdo das ideias, não faz sentido pensar que este atributo depende apenas e exclusivamente do pensamento, do entendimento que as percebe. Parece-nos que Descartes defende a posição, por mais problemática que ela seja, de que proposições podem ser verdadeiras sem que por isso o pensamento as perceba. Mesmo que isso nos leve a interpretações disposicionais da noção de ideia (ou seja, que as ideias estão lá, em algum lugar do espírito, que apenas as atualiza – o que, de mais a mais, não parece respeitar a definição cartesiana de ideia que não diz que ideias são coisas que *podem ser* percebidas imediatamente pelo pensamento, mas que *são* imediatamente percebidas pelo entendimento), esta parece ser a posição de Descartes⁸⁷.

Se isto tudo é correto, Descartes estabeleceu as condições sob as quais proposições intuídas são aceitáveis como verdadeiras, analisando seu conteúdo e o efeito epistêmico desse conteúdo sobre o pensamento, e isto para todas as proposições, mas só tomou como verdadeiras aquelas que dizem respeito a realidades reconhecidas como tais, mostrando que as demais proposições são incertas porque podem ser tomadas como falsas ou, ao menos, podem ser colocadas em dúvida. Falta, então, à coisa pensante, conhecer sobre o que se baseia a *verdade* dessas proposições, as matemáticas, de maneira que a verdade dessas proposições permaneça independentemente da certeza que se possua por relação a elas; e que, além disso, as condições sob as quais estas coisas possam ser tomadas como certas de maneira inabalável, ou seja, atingir a certeza metafísica ou *scientia* por relação a elas. Ora, esta última não pode ser atingida se as coisas, por assim dizer, não se sustentam, se o que é verdade agora para esse momento deixa de ser verdade para esse momento em qualquer momento subsequente; ou então,

⁸⁷ Aceitar a interpretação disposicional não é uma consequência necessária de se interpretar dessa maneira a noção cartesiana de ideia. Outra possibilidade é recorrer à hipótese de que o conteúdo das ideias nas quais não pensamos são verdadeiras porque estão na mente de Deus. Seria preciso, no entanto, interpretar o acesso às ideias pela mente finita sem que isso implicasse uma “visão em Deus” destes conceitos e proposições. Acredito que a explicação de Malebranche não agradaria a Descartes.

se uma verdade necessária e que deveria ser verdadeira para todo o tempo deixa de ser verdadeira para qualquer momento que seja e, ainda mais, para o momento do tempo no qual ela foi reconhecida como tal.

Isso conduz a coisa pensante a uma inconsistência lógica, senão também ontológica, por relação aos juízos que emite sobre as verdades matemáticas, ao menos neste ponto das *Meditações*. Não há nada mais contraditório do que dizer que algo é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. E é isso mesmo que a tensão entre razão de duvidar e intuição atual leva a coisa pensante a fazer no que se refere aos mesmos conteúdos das ideias matemáticas: no momento t_1 afirma-se a verdade da proposição e no momento t_2 nega-se a verdade da mesma proposição em t_1 ; ela é então verdadeira e falsa para o mesmo tempo. A coisa toda se torna ainda mais estranha se consideramos que o tipo de necessidade que as proposições matemáticas possuem não é um tipo de necessidade que se dá sob condições performativas, como para proposições enunciadas na primeira pessoa do singular do presente do indicativo e que não se distinguem muito do ato que as torna verdadeiras, mas de proposições necessárias independentemente das condições temporais e da referência possível a qualquer coisa que seja.

Apenas para terminarmos deixando claras as condições segundo isto nos parece possível a Descartes, enunciarei estas condições segundo os momentos do tempo em que isso ocorre, t_1 e t_2 . Em t_1 podemos considerar que é o momento em que a percepção clara se dá. Neste momento, as características essenciais à proposição simples em questão tornam-se transparentes à coisa pensante, embora esta mesma intuição seja passível de ser analisada no que se refere a suas características elementares. Neste momento, a certeza psicológica entra em operação, não apenas por uma compulsão do espírito a acreditar nestas proposições, mas porque o espírito percebe claramente o que está “contido” nesta proposição: a relação entre suas partes, o que está sendo relacionado, a necessidade desta relação, etc. A crença que se possui por relação a ela é, por assim dizer, necessária, mas não porque a mente deve, por alguma coisa de misterioso e não explicada acreditar nesta proposição, mas porque esta proposição foi entendida. A partir disso, podem ocorrer duas coisas: ou a permanência doxástica entra em operação, de maneira que não é preciso intuir esta proposição novamente para que ela seja tomada como verdadeira, quase como se o conteúdo desta crença pudesse ser enunciado sem que fosse preciso entendê-lo novamente; ou enunciar o conteúdo dessa crença levaria à inevitável intuição (intelecção) desse conteúdo, tendo em vista que a sua simplicidade e facilidade implicariam em sua intelecção. No entanto,

em t^2 , dado que é possível duvidar de algumas das proposições sem que por isso se enuncie ou conceba estas proposições, tendo em vista que é isso o que Descartes faz na Primeira Meditação, então é possível duvidar delas ou ter, por relação a elas, uma atitude contrária⁸⁸, sem levar em consideração seu conteúdo.

Embora isto ocorra com as proposições matemáticas, isto não ocorre com as proposições referentes à coisa pensante porque em t^2 a coisa pensante, para duvidar de si mesma, deverá retomar o que em t_1 era intuído. Desta maneira, a coisa pensante não pode duvidar de proposições que versam sobre a sua existência e natureza pensante. E isto ocorre por pelo menos dois motivos: primeiramente, porque a permanência doxástica das proposições referentes à coisa pensante não é atingida pela dúvida ‘Deus enganador’, porque esta última mesma é uma *razão* de duvidar (o que pressupõe que o pensamento esteja em operação quando ela duvida) e uma *antiga opinião* (o que pressupõe que as teses epistemológicas permaneçam em atividade): o que indica que algumas certezas não são colocadas em questão. Se a razão de duvidar não pode colocar em questão a permanência doxástica das proposições por relação ao cogito, então não há razão para supor que as proposições referentes à coisa pensante sejam colocadas em dúvida. Agora, o que é ainda mais forte, como a razão de duvidar implica que se pense e que se exista no momento em que se pensa na razão ‘Deus enganador’, estas intuições nem poderiam ser colocadas em dúvida no momento em que se possui uma dúvida racionalmente motivada por relação a qualquer proposição p que seja, pois duvidar da natureza da coisa pensante e de sua existência implica em intuir estas proposições novamente. Mas a verdade por relação a estas proposições só permanece porque permanece a base ontológica a qual estas proposições se referem e que constituem sua verdade. Nenhum juízo contraditório é, por relação à coisa pensante, então possível. E isto porque verdade, para Descartes, não parece ser algo que possa vir a se tornar falso em hipótese alguma: mesmo uma verdade temporalmente determinada e sobre algo que, em termos ontológicos, é contingente, permanece verdadeiro, desde que esta verdade seja temporalmente determinada.

É este tipo de inconsistência, no que se refere às intuições da matemática, que Descartes necessita resolver ao longo das próximas *Meditações*. Ele precisa não apenas estabelecer um movimento argumentativo com vistas a validar a razão, o que conduzirá ao clássico problema do círculo cartesiano (o qual está, também, relacionado

⁸⁸ Como gosta J-M. Beyssade (1979; 2001) de se referir às diferenças entre afirmação, negação e suspensão de juízo.

ao problema da validação da razão), mas precisa validar as intuições da matemática também. Sem validar este tipo de proposições, ele não poderá resolver a inconsistência inerente às proposições da matemática e não poderá também afirmar que conhecimentos que se baseiam em noções quantitativas não são confusos. Ele não poderá afirmar que estas noções constituem um campo conceitual *distinto*, ou seja, não poderá afirmar que estas proposições se referem a um conjunto de conhecimentos que caracterizam certo conjunto de objetos, e que os conhecimentos desse campo são eles mesmos distintos, ou seja, caracterizado por aquilo que seus conceitos compreendem⁸⁹. Se a distinção consiste, conforme a interpretação por nós oferecida na primeira parte desta dissertação, no reconhecimento de que certas naturezas simples estão presentes em ideias de objetos matemáticos específicos e nas ideias de objetos materiais particulares, como seria possível afirmar que estas coisas pertencem à natureza desses objetos se, em seguida ao reconhecimento de que elas de fato pertencem a eles ou neles se baseiam, se afirma que eles não pertenciam a eles? Isto não seria possível. Se a verdade de uma proposição depende apenas do entendimento e não possui nenhum outro princípio que o fundamente, como Descartes poderia sustentar que a permanência doxástica por relação a uma proposição verdadeira sem confundir certeza e verdade? Certamente, isto não seria possível.

⁸⁹ “...um conceito não se torna mais distinto pelo fato de compreendermos nele menos coisas, mas tão-somente pelo fato de acuradamente distinguirmos de tudo o mais as coisas que nele compreendermos” (PP, 81).

2. *A solução cartesiana para o problema da irrealidade das percepções claras e distintas das essências matemáticas na Quarta Meditação.*

2.1. *Deus no início da Quarta Meditação.*

Considerando o lugar que a Quarta Meditação ocupa por relação ao restante do texto, ou seja, o contexto em que ela se dá, devemos notar, antes de mais nada, que seus argumentos se desenvolvem a partir de duas verdades já provadas: a existência da própria coisa pensante e a existência de Deus, cuja natureza é ser sumamente perfeito. No contexto da prova da existência de Deus, Descartes demonstra que há uma prioridade do conhecimento de Deus por relação àquele que a coisa pensante forma a partir dela mesma⁹⁰ através do reconhecimento de sua própria finitude e, a partir desta prioridade, prova a prioridade ontológica de Deus por relação à coisa pensante⁹¹. De fato, é a partir do conhecimento que a coisa pensante tem de Deus como um ser sumamente poderoso que ela pode provar sua existência. Tal prova se realiza, portanto, a partir da ideia que a coisa pensante tem de Deus, mostrando que não é possível derivar a ideia de Deus somente a partir daquilo que ela conhece estar formalmente nela. A partir dessas teses, algumas premissas podem ser estabelecidas por relação à argumentação da Quarta Meditação:

Da anterioridade de Deus, podem-se extrair as teses:

- T1. A coisa pensante tem a ideia de Deus como um ser sumamente perfeito;
- T2. Deus existe.

Da anterioridade ontológica de Deus é possível extrair a tese de que:

- T3. A existência da coisa pensante depende da existência de Deus.

⁹⁰ “vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.”, (OP, 116; AT VII, 45-46; AT IX, 36). Sendo a realidade infinita de Deus a base para a demonstração de sua existência e se sua prioridade se baseia em sua realidade, esta prioridade deve estar pressuposta na medida em que a coisa pensante possui a ideia de Deus, sendo esta, por isso, epistemologicamente anterior desde o início das Meditações.

⁹¹ “E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de um Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente.” (OP, 120; AT VII, 51-52; AT IX, 41)

Imprescindível para esta tese é o axioma que afirma que a causa de algo deve conter ao menos tanta realidade quanto seu efeito. A partir deste axioma, Descartes demonstra que a coisa pensante não possuiria uma ideia de Deus ou, ao menos, não possuiria a capacidade de formá-la (OP, 164; AT IX, 105-106), se não existisse um Deus que a criasse com tal capacidade. Mais que isso, esta tese estabelece a estrutura segundo a qual o universo cartesiano é pensado: temos uma substância perfeita a partir da qual as demais substâncias, a coisa pensante, já conhecida por si mesma (ao menos em parte) na altura em que a argumentação se desenrola, e a substância extensa, ainda não conhecida, mas cuja possibilidade já está reconhecida pelo fato de que ela possui uma ideia da natureza de Deus, na medida em que o conhece como um ser sumamente poderoso; há, portanto, duas coisas conhecidas como atualmente existentes, Deus e a coisa pensante, e alguma coisa possivelmente existente (seja lá o que for). O princípio de causalidade parece ter não somente uma aplicação na relação das ideias entre si de maneira bastante geral, estruturando estas relações de forma que uma ideia pode ser conhecida a partir da outra (as ideias que possuem mais perfeição não podem advir das ideias que possuem menos, as ideias que representam naturezas completamente diferentes não podem ser deduzidas umas das outras através de causalidade formal, embora pareça que o possam através da causalidade eminente⁹² – como Descartes sugere na terceira Meditação, onde a ideia de substância e tempo poderiam ser aplicadas, a partir do conhecimento que a substância possui de si mesma enquanto realidade, às demais substâncias possíveis, e mesmo permita pensar a natureza extensa a partir da quantidade derivada do próprio fato que se pode ter mais de uma ideia [OP, 115; AT VII, 44; AT IX-1, 35]), mas parece possuir, também, uma aplicação na própria ontologia cartesiana. De fato, Descartes não parece encontrar muitos problemas em afirmar que as ideias pertencentes à natureza da própria coisa pensante podem ser conhecidas a partir da própria realidade da coisa pensante, não encontrando grandes impedimentos para que se conheça estas coisas a partir da realidade formal do próprio pensamento: temos assim uma relação clara da realidade formal para a realidade objetiva, relação que já parece pressupor uma aplicação ontológica do princípio de

⁹² Cabe notar que causalidade eminente e causalidade formal não são sinônimos de realidade formal e, se me é permitida alguma liberdade aqui, realidade eminente. Uma causa pode ser formal, do ponto de vista das ideias, sem remeter a uma realidade formal; uma causa pode ser eminente, sem necessariamente remeter a uma causa eminente de mesma ordem – isto é, ao menos enquanto não se reconheceu definitivamente o que é ser claro e distinto para as essências matemáticas.

causalidade, de uma realidade a determinadas ideias das coisas pertencentes à coisa pensante.

Se o princípio de que toda causa deve ter ao menos tanta realidade quanto seu efeito possui não somente uma aplicação do ponto de vista da relação das ideias entre si, mas possui uma aplicação à relação entre ideias e coisas, parece lícito que seja aplicado também à relação entre os seres. Logo, se assumimos que Deus é a suma perfeição, devemos aplicar o princípio de causalidade à relação dos seres entre si, e não somente às ideias, ou seja, devemos também considerar que Deus possui ao menos tanta realidade quanto a coisa pensante. Como a prova da existência de Deus se calca nas limitações intrínsecas à própria coisa pensante, então devemos afirmar que Deus possui mais realidade que o próprio pensamento. Além disso, se o princípio de causalidade deve poder ser aplicado à estrutura da própria realidade, então podemos pensar de que maneira esta relação se dá. Se Deus é sumamente perfeito, ou seja, contém todas as perfeições ou ainda, dito de forma bastante grosseira, contém de algum modo todas as propriedades que as demais coisas contêm, isto significa que as demais coisas devem possuir algum grau de perfeição que está contida na própria natureza divina. Esta relação de continência pode se dar de duas maneiras: a natureza divina pode conter estas perfeições de maneira formal ou de maneira eminente, ou seja, deve conter estas perfeições tal qual elas existem nas coisas criadas ou deve ao menos ser possível pensá-las como não podendo ter origem em outra coisa senão em Deus. Por outro lado, não é possível afirmar que as coisas criadas sejam, sob todos os aspectos, diferentes da natureza divina. Quer dizer, se não há no universo outra coisa além de Deus e as coisas por ele criadas, estas últimas devem ter algo em comum com Deus: devem possuir algum grau de ser que foi por ele dado através do ato de criação. Não podendo ser idênticas a Deus e mesmo que sua natureza pareça dele se distinguir completamente (na medida em que suas perfeições estão contidas eminentemente em Deus), as coisas criadas devem aquilo que elas têm de ser ou perfeição ao próprio Deus.

Neste sentido, parece que é possível ordenar o esquema ontológico da criação da seguinte maneira: toda perfeição que as coisas criadas possuem é devida a Deus e nele está contida de alguma maneira; e, embora as coisas criadas sejam realmente distintas de Deus, toda perfeição que possuem é dada a elas por Deus. Retornando à quarta Meditação, parece ser necessário concluir, portanto, que tudo aquilo que está contido na natureza da coisa pensante é devido ao ato de criação divino. Daí, podem-se extrair as seguintes teses:

T4. Tudo aquilo que pertence à natureza da coisa pensante pertence a ela porque Deus a criou tal qual ela é;

De fato, Deus não é concebido como um ser desprovido de realidade e, por isso, a noção cartesiana de infinito não é tomada como uma negação daquilo que é finito (OP, 115; AT VII, 44; AT IX-1, 35); mas, antes, devido à tese de que Deus é o ser sumamente perfeito, é o finito que é compreendido como uma negação do infinito.

As três primeiras teses acima enunciadas parecem reproduzir o conteúdo de uma afirmação do segundo parágrafo da Quarta Meditação:

“[T1] E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, [T2] concluo tão evidentemente a existência de Deus e que a [T3] minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza” (OP, 124; AT VII, 53; AT IX, 42).

A quarta é enunciada no § 4 da Quarta Meditação:

“Em seguida experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo” (OP, 124; AT VII, 53; AT IX, 42).

2.2. *Objetivos da Quarta Meditação.*

A Quarta Meditação se inicia com uma tarefa herdada a partir da Terceira Meditação, devido à maneira pela qual Descartes aí prova a existência de Deus: trata-se de conciliar a suma perfeição de Deus, que ocupará de certa maneira a função de fundamento⁹³ do conhecimento, com a experiência da finitude do pensamento; mais

⁹³ A noção de fundamento, aqui, exige certa interpretação. Não se tratam dos princípios lógicos, não se trata de um princípio que opera como condição de possibilidade das intuições, não se trata sequer daquilo a que as ideias, a título de representações, se referem. Mas então, que tipo de fundamento é esse? Trata-se do fundamento segundo o qual a noção de conhecimento cartesiana pode ser estabelecida. Ora, trata-se do conhecimento “certo e inabalável”, conforme a proposta apresentada no início Primeira Meditação, e

especificamente, de conciliar a tese de que Deus, enquanto ser sumamente perfeito, é fundamento suficiente para o conhecimento da coisa pensante, com as experiências do erro e da dúvida vivenciadas pela coisa pensante, as quais são dois tipos de “expressão” da ignorância inerente à natureza finita da coisa pensante. Trata-se aí de conciliar dois elementos aparentemente contraditórios: a tese de que Deus, sendo sumamente perfeito, não é enganador e um fato que parece negar esta tese, o de que o erro é uma ocorrência verdadeira para a coisa pensante, ocorrência que aparentemente não deveria ter lugar devido à primeira tese. O ponto de partida do argumento cartesiano é, portanto, a aparente incapacidade que a tese de que há um Deus sumamente poderoso, cuja natureza não é completamente desconhecida pela coisa pensante e que, além disso, não é enganador, tem de explicar a possibilidade da ocorrência dos erros. Esta aparente contradição é introduzida na Quarta Meditação nos seguintes termos:

“Reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição” (OP, 123; AT VII, 53; AT IX, 42)

“Em seguida, experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo; e como ele não queria iludir-me, é certo que me deu tal que não poderei jamais falhar. E não restaria nenhuma dúvida quanto a isso, se não fosse possível inferir dela a consequência de que assim nunca me enganei.” (OP, 124; AT VII, 54; AT IX, 43).

Se se assume a prova da existência de Deus apresentada na Terceira Meditação de maneira a considerá-la consistente, sem vícios inferenciais que a comprometessem de alguma maneira⁹⁴, tomando-a como verdadeira, então pode-se dizer que o que está em jogo na Quarta Meditação não é a validade da prova da existência de Deus e nem o conhecimento de sua natureza mas, antes, a própria validade da tese de que

sustentado por razões tão fortes que nenhuma outra mais forte possa ser pensada de maneira a colocar em questão a primeira.

⁹⁴ Coisa que apenas pressupomos aqui. Espero que as razões elencadas no início desta parte, embora meramente textuais (seções 1.1 e 1.2 da segunda parte desta dissertação), sejam suficientes para que se aceite estas teses ao menos a título de plausíveis. Parece-nos que, quanto a esse ponto ao menos, é mais importante pensar a coisa como Descartes pensa ele mesmo que ela se dá do que analisar a correção de seu argumento. Pois, na medida em que uma leitura adequada da Quarta Meditação depende destas teses, é preciso assumir que Descartes tem razão em assumir as premissas que assume. Do contrário, criticaríamos ou analisaríamos as provas *a posteriori* para a existência de Deus, não os argumentos que são construídos a partir destas provas.

T5. Deus é fundamento necessário para o conhecimento verdadeiro.

Para que se possa validar esta tese é preciso *pelo menos* mostrar que o conhecimento da natureza de Deus não contradiz a possibilidade do erro e que, além disso, é possível estabelecer uma explicação do erro que se adéque ao fundamento. Desta maneira, demonstrar que Deus é fundamento necessário para o conhecimento é demonstrar que é possível distinguir entre juízos falsos e verdadeiros, mostrando como é possível evitar o erro. Pode-se, com isso, traçar dois momentos gerais da prova cartesiana: um que visa dar conta dos problemas advindos da tese de que Deus é um ser sumamente perfeito por relação ao fato de que há erro, que é a parte da prova que consiste em uma espécie de teodiceia; e a segunda na qual Descartes necessita mostrar como os erros são possíveis sem que esta explicação contradiga esta tese. Provar a tese de que Deus é fundamento suficiente para o conhecimento humano consiste, portanto, em dar conta de explicar adequadamente a possibilidade do erro tendo em vista a tese da, assim chamada, veracidade divina.

Mas, como dito anteriormente, a Quarta Meditação possui um papel adicional. Descartes nos deixou frente a frente com uma série de problemas certamente não resolvidos, e alguns deles consistem em se estabelecer algumas teses a mais do que a mera explicação de como os erros são possíveis para que se possa dizer que todas as percepções claras e distintas são verdadeiras. Com o objetivo de salientar as duas outras teses adicionais que a Quarta Meditação necessitaria provar para que a tese de que “todas as coisas que percebemos clara e distintamente são verdadeiras” devemos então identificar as teses que ainda restam a ser provadas. Como espero ter mostrado acima, as teses de que 1) sempre, diante de uma percepção clara, a coisa pensante acredita no conteúdo desta percepção; e a de que 2) toda percepção clara e distinta é verdadeira. A primeira, como vimos, envolve um elemento pressuposto pelo próprio método da dúvida, a saber, as teses epistêmicas de que estados epistêmicos possuem uma permanência relativa (não estável ou abalável); e que a razão possui uma prioridade epistêmica por relação às demais origens possíveis do conhecimento. A segunda permanece problemática até o final da Quarta Meditação e é exatamente o que Descartes pretende, a nosso ver, aí provar. Duas outras teses são necessárias para que se possa prová-la: a de que 3) a coisa pensante é capaz de distinguir entre o que é claro e

distinto e o que é obscuro e confuso da maneira correta, ou seja, sem erros, e 4) a de que tudo o que é percebido clara e distintamente é *algo de real e positivo*.

Segundo a leitura que proponho, estas teses devem ser resultantes não apenas do afastamento da hipótese de que Deus é enganador, pois, como vimos, afastar esta tese não permite uma solução positiva para o problema da limitação temporal da validade das intuições, a qual parece necessitar que se prove a verdade ou validade das proposições claras e distintas independentemente de que se as reconheça como tais. Aqui é preciso distinguir dois problemas: o primeiro, que envolve a prova de que tudo o que a coisa pensante percebe claramente não é passível de ser colocado em dúvida – trata-se então do acesso da coisa pensante a proposições que são ocasião para juízos verdadeiros; o segundo, de que tudo o que a coisa pensante percebe clara e distintamente é algo de real e positivo – trata-se da prova de que os conteúdos das percepções claras e distintas são, *todos*, verdadeiros. Se ambas as teses não forem provadas, parece-nos que Descartes confundirá o estado epistêmico “estar certo da verdade de *p*” com a própria “verdade de *p*”. Os conhecimentos relativos à coisa pensante se esquivariam a este problema, como vimos, por um lado, porque a existência da coisa pensante é uma existência que é conhecida como uma verdade e, por outro, não depende de teses que tenham sido colocadas em dúvida para que seja conhecida. Por outro, o próprio conhecimento da natureza e da existência de Deus faz uso do conhecimento da verdade por relação à existência e natureza da coisa pensante e das teses que não poderiam ser colocadas em dúvida pelo argumento do Deus enganador. São verdades que, por assim dizer, não dependem da tese de que tudo aquilo que é percebido clara e distintamente é verdadeiro para serem provadas, mesmo que a coisa pensante faça uso de percepções claras e distintas no decurso destas provas, pois as percepções claras e distintas utilizadas não foram de fato colocadas em questão e possuem sua verdade garantida não simplesmente pelo mero fato de serem claras e distintas. Possuindo então estes conhecimentos deste então reconhecidos como *de fato* verdadeiros, a coisa pensante pode pretender fornecer uma prova *em geral* e positiva (por oposição ao mero afastamento da opinião do Deus enganador) para a tese [2].

A partir de então, a conjunção de algumas teses epistemológicas, válidas desde o início do percurso das *Meditações*, juntamente com algumas outras teses por relação à natureza e existência da coisa pensante e de Deus passam a ser a base da prova da *realidade* de todas as percepções claras e distintas. Sumarizemos brevemente estas teses:

- 1) Toda certeza possui uma permanência, embora a simples *persuasão* possua uma estabilidade limitada a razões de duvidar supervenientes.
- 2) Diante de uma ideia *clara* e distinta, a coisa pensante não pode impedir-se de dar seu assentimento.
- 3) *Eu sou, eu existo* é verdadeira em sentido forte, e não simplesmente indubitável. Há um referente real, embora sua natureza não seja identificada no parágrafo quarto da Segunda Meditação e seja “meio” desconhecida ao final desta mesma Meditação.
- 4) A ideia de Deus permite que se conheça sua natureza (a de Deus) e sua existência de maneira verdadeira, em sentido forte.
- 5) A natureza e a existência da coisa pensante dependem de Deus.
- 6) Para que se possa ter certeza metafísica por relação às ideias matemáticas é preciso provar que o pensamento percebe apropriadamente o que é claro e distinto como claro e distinto e o que é obscuro e confuso como obscuro e confuso.
- 7) Para que se possa ter certeza metafísica, ou seja, *scientia* ou ainda estabilidade por relação às ideias da matemática, é necessário que estas coisas sejam reais; do contrário, será sempre possível negar em um tempo t_2 a verdade de uma intuição da matemática realizada no tempo t_1 por relação ao tempo t_1 e se dizer em t_2 que em t_1 ela era falsa, o que é inconsistente ou contraditório; e, se isto é válido para os conhecimentos matemáticos, é válido também para o conhecimento da essência da matéria.

Desta maneira, *deve-se* provar que a natureza dada por Deus à coisa pensante é confiável no que se refere à aquisição do conhecimento. Mas também que o que é percebido clara e distintamente é verdadeiro. O ponto de partida para esta prova, como é atestado pelo parágrafo seguinte, será, portanto, o de que o que é dado por Deus, que é sumamente poderoso e não enganador, não deveria me induzir ao erro; mas, antes disso, que tudo o que é real ou considerado real é decorrência do ato de criação divino. Isto com a ressalva de que se utilize destas faculdades como é devido.

2.3. *Estabelecimento do critério de clareza e distinção.*

Em Geral, os comentadores que tratam com os problemas envolvidos na questão do círculo cartesiano assumem como tese interpretativa que o critério de clareza e distinção é estabelecido como a conclusão de um argumento. Assim, distinguem a prova em dois momentos: a extração ou enunciação do critério, realizada no início da Terceira Meditação, e sua subsequente prova, que é considerada ou concomitante à prova da existência de Deus ou estabelecida ao final da Quarta Meditação. De que se

trate de um argumento, isso não parece ser muito discutível, pois em qualquer das duas interpretações referidas é apenas após um percurso demonstrativo mais ou menos longo que Descartes assume como provado o critério de clareza e distinção. Nesse sentido, como quase todas as demonstrações que se inserem no contexto metafísico e todas as demonstrações da ciência, existe a possibilidade de se duvidar das conclusões atingidas antes que se tenha estabelecido uma adequada demonstração de que os conhecimentos da ciência possuem certa estabilidade, ou seja, que os conhecimentos da ciência sejam *scientia*. Aqui, por motivos explanatórios, gostaria que me seja dada a liberdade de distinguir entre ciência e *scientia*. Por ciência, gostaria que sejam entendidos provisoriamente todos os conhecimentos que podemos chamar de científicos: os conhecimentos matemáticos, aí inclusos Aritmética, Geometria, Astronomia e Filosofia Natural, não importando que a certeza que se possui por relação a eles seja estável, ou seja, que sejam *scientia*.

Parte do mecanismo da dúvida cartesiana pode ser explicada fazendo uso da dubitabilidade por relação às conclusões quando a destacamos das premissas que a provam. Por exemplo, suponhamos que em uma demonstração nós temos um certo conjunto de premissas que vão de P_1 a P_5 . Suponhamos que estas premissas, em conjunto, são capazes de nos levar à conclusão C , e que esta conclusão seja consequência necessária das premissas tomadas em conjunto e ordenadas logicamente. Uma das teses cartesianas parece ser a de que, enquanto se tem em mente as premissas da qual a conclusão depende, deve-se assentir necessariamente à conclusão. No entanto, após atingir a conclusão por relação a estas premissas, torna-se possível deixar de lado as premissas que levaram à conclusão, sendo que apenas a crença é mantida, ou seja, a *certeza* por relação a esta conclusão e o *conteúdo* sobre o qual esta certeza versa, sendo que a crença sempre envolve certeza e o conteúdo sobre o qual se tem certeza. Enquanto se tem em mente a demonstração toda, seria, segundo as teses epistêmicas cartesianas, impossível duvidar desta conclusão, mas no momento em que se deixa de ter em mente estas premissas, é sempre possível que uma razão superveniente venha colocar esta certeza em questão (a que se possui por relação à conclusão), fazendo com que de certeza ela se torne dúvida. Tal estratégia envolve elementos muito parecidos com a estratégia envolvida na dúvida por relação às coisas fáceis e simples e, mesmo, parece envolver a aplicação de princípios epistêmicos em comum. Embora não queira entrar na discussão sobre como a certeza é estendida às demonstrações, tendo em vista que a maior parte dessa dissertação trata com a certeza das intuições, cabe observar que uma

maneira de encontrar respaldo a este tipo de consideração seria buscar nas *Regras* o que J-M. Beyssade (2001b) chama de homogeneidade entre intuição e dedução, ou seja, o fato de que a dedução é considerada por Descartes uma cadeia de intuições.

Mas, como dito acima, Descartes não parece considerar necessário, e mesmo nem poderia, assumir que a dúvida versa sobre o conteúdo de ideias particulares. Pois, na hipótese de que isso ocorresse, ele não poderia colocar em dúvida as ideias cujo conteúdo é simples e fácil, ou seja, cujo conteúdo é tão simples e as relações envolvidas neste conteúdo são tão imediatamente apreensíveis (ou seja, não são *involutos* ou *complicados*, o que é diferente de ser complexo) que não é possível entender este conteúdo sem entender o que está nele contido e as relações que os elementos aí contidos possuem entre si. A dúvida por relação a estes conteúdos deve se basear, então, em algo diferente da dúvida por relação às demonstrações. Como Descartes coloca algumas destas proposições em dúvida (e isto é um fato textual inegável) e é principalmente disso que estamos tratando, parece-me útil averiguar como a dúvida pode funcionar por relação a estes conteúdos. Neste caso, existiriam apenas duas possibilidades conceituais (até onde eu lembre) que poderiam ser utilizadas para colocar o conhecimento destas proposições em dúvida: ou seria necessário um desvio de atenção por parte do meditador no que se refere a esse conteúdo, de maneira que ele voltasse sua atenção em uma implicação ou, ainda, proposição complexa, à parte que versa sobre a existência de um Deus enganador; ou seria preciso que o conteúdo dessa crença não fosse vislumbrado de maneira alguma no momento em que a dúvida por relação a ela fosse estabelecida. No primeiro caso, poderíamos descrever as duas proposições como se seguem, uma relativa à implicação e outra à proposição complexa: “se existe um Deus enganador, então $1 + 1 = 2$ é falso” e “enquanto sou enganado $1 + 1 = 2$ é falso”. No primeiro caso, atentar à premissa Deus enganador resultaria em um *modus ponens* que levaria à conclusão ‘de que $1 + 1 = 2$ é falso’ de maneira correta, ou seja, essa conclusão seria logicamente verdadeira, enquanto atentar a ‘ $1 + 1 = 2$ ’ levaria a um *modus tollens*, que infirmaria a premissa, sendo que a conclusão correta seria a de que não há um Deus enganador. No segundo caso, não se trataria de uma consequência lógica, mas os resultados seriam muito parecidos. Com a diferença de que, quando o meditador voltasse sua atenção à parte da proposição complexa que versa sobre a intuição ela deveria ser formulada como “engane-me quem puder, ainda assim não poderá fazer com que $1 + 1 = 2$ seja diferente do que é percebido e nisto eu não estou enganado”. O problema desse tipo de dúvida é que ela parece exigir que a coisa

pensante conceba estas proposições fáceis e simples de maneira que, devido à sua facilidade, parece bastante improvável que ele a enuncie ou a conceba sem que por isso não pense que seja verdadeira, ou seja, parece que não dá para não atentar a ela. Isto, é claro, não invalida tal interpretação; afinal, não é preciso atentar a tudo o que se fala.

No entanto, ela não parece dar conta da dúvida quando ela ameaça ideias tomadas em geral, tendo em vista que nestes casos o meditador não concebe os conteúdos dos quais se duvida e, mais especificamente, não parece dar conta da indubitabilidade das proposições que se referem ao *eu* (à *coisa* pensante, ao *espírito*, ao referente da proposição *eu existo*, a esse negócio *real* que se descobre subjacente às afirmações da Segunda Meditação que versam sobre a coisa pensante e que naquela altura ainda não se sabe direito o que é). O que ela faz é colocar teses que parecem ser necessárias para que a verdade dessas proposições seja aceita em questão, teses as quais não são, muitas vezes, claras ao pensamento, ou seja, não são *presentes* ou não são *manifestas*, ao menos não a partir dos conteúdos representados na mente – não são presentes pelo simples fato de que estas ideias que são ditas virem do exterior e se assemelharem a estas coisas do exterior não contém nenhuma relação necessária com estas duas teses. Agora, se as coisas podem ser colocadas em jogo dessa maneira, então não é necessário que para duvidar das ideias seja preciso ter os conteúdos destas ideias em mente, mas apenas as teses que são condições necessárias para estas verdades. É preciso ter um conteúdo em mente para que se duvide – uma tese implicada pela aceitação da verdade desses conteúdos – mas não o conteúdo particular, a instanciamento dessa tese em uma ideia particular (não confundir com ideia de uma coisa particular, cujo conteúdo se refere a um objeto particular). Neste sentido, é possível duvidar de *p* sem ter *p* em mente, porque é possível duvidar de que se acreditar ser necessário ou implicado na aceitação de *p*, uma outra proposição *q*. É possível duvidar de algo sem ter este algo em mente, mas um outro algo. Ou seja, a razão *r* de duvidar afeta a condição *q* para que *p* seja aceita como verdadeira. E a condição *q* não é, ela mesma, evidente, embora *p* o seja.

Mas, em que sentido ela não é evidente? Ela não é imediatamente evidente, no sentido de uma verdade que possa ser conhecida sem provas. Mais precisamente, o que não é imediatamente evidente, é a tese de que *todas* as percepções claras e distintas são verdadeiras. Neste caso, trata-se de uma condição que deve ser estabelecida mediante argumentos e não apenas de uma verdade evidente. Ora, seguindo a própria ordem de meditar de Descartes, o conteúdo das ideias matemáticas e das coisas que

podem ser pensadas segundo a extensão deve anteceder ao conhecimento destas mesmas coisas. De maneira análoga ao argumento do cogito, do qual se descobre ser o pensamento a sua condição e, por isso, é de alguma maneira anterior ao juízo de existência (ou ao menos não ocorre sem o pensamento), o conhecimento da essência da matéria é anterior ao conhecimento da existência dessa mesma matéria⁹⁵. Isso coloca uma dificuldade, do ponto de vista do conhecimento da verdade, que é a de que é preciso conhecer a verdade por relação à essência da matéria e as essências matemáticas antes de se conhecer qualquer outra coisa. Descartes necessita então provar metafisicamente que estas ideias são verdadeiras, antes que delas se possa fazer um uso que não implique na possibilidade de seu falseamento ou, então, que possam ser tomadas como incertas. Mas afastar a tese do Deus enganador não implica a validação das coisas simples e fáceis, assim como a verdade das ideias que são conhecidas por demonstração? Não parece ser o caso, pois da negação da verdade do antecedente pode-se seguir, de maneira correta, tanto a verdade do conseqüente como a sua falsidade. Mesmo que se considere que uma implicação na qual o antecedente é falso e o conseqüente é verdadeiro seja correta, poderíamos também aceitar que se o antecedente é falso e o conseqüente é falso nós teríamos também uma implicação correta: o resultado de se afastar o Deus enganador é logicamente compatível com as duas conclusões. Mas, mais importante que isso, o que Descartes faz é estabelecer uma correção, senão uma substituição conceitual, que implica uma mudança nas premissas envolvidas na demonstração de que as ideias matemáticas são verdadeiras e não apenas o afastamento de uma razão de duvidar. Ao descobrir a verdadeira natureza de Deus não ocorre apenas uma mudança de ordem epistêmica na avaliação das ideias que a coisa pensante conhece de maneira simples e fácil, mas uma substituição de fundamento para a afirmação e negação de certas ideias que a coisa pensante possui. Resta então, neste caso, demonstrar que as intuições da matemática são verdadeiras. Demonstração de ordem metafísica, respaldada agora sobre premissas que se baseiam na realidade da coisa pensante e na realidade divina, que visará provar definitivamente que aquilo que se percebe de maneira clara não possui nada de confuso, ou seja, que podem ser tomadas como um campo conceitual *distinto*. Afinal, será Deus enganador conceitualmente equivalente a Deus não enganador? E, se não o forem, porque

⁹⁵ Ver, Quinta Meditação, §§ 1-6 (OP, 131-2; AT VII, 63-4; AT IX, 50-1); *Primeiras Respostas*, “segundo as leis da verdadeira lógica, o conhecimento da essência deve sempre preceder o conhecimento da existência das coisas” (AT IX, 85-6).

deveríamos considerar que a verdade de intuições de natureza distinta daquelas que dizem respeito à coisa pensante e a Deus delas se seguiria imediatamente, quer dizer, sem prova?

Agora, retornando à estratégia de prova anterior, na qual apenas argumentos atuais podem ser tomados como aceitáveis, vejamos em que os argumentos que são, por assim dizer, metafísicos, se distinguem dos demais argumentos: eles se baseiam em proposições indubitáveis e, portanto, as premissas de que partem, ao menos as mais elementares, não podem ser colocadas em dúvida. Se a explicação dada acima por relação do cogito é falha, ao menos o indício textual que citei e que parece dizer que estas proposições são indubitáveis pode corroborar essa consideração. As demais proposições, as matemáticas, por exemplo, não gozam de um mesmo estatuto: elas não são indubitáveis, porque ser indubitável significa não poder ser duvidado; inabalável significa não poder ser abalado – e, no entanto, Descartes duvida do conteúdo das ideias matemáticas. E de nada adianta dizer que a certeza por relação à verdade destas proposições é afetada por um momento de hesitação, pois esta hesitação – se há hesitação – se dá no contexto de um argumento (devido a uma *razão* de duvidar), que de mais a mais sempre leva à mesma conclusão. Parar na hesitação seria equivalente, então, a não ler o argumento inteiro e não levar em consideração a não ser algumas das premissas. Agora, após a prova da existência de Deus, reencontramos a permanência doxástica inabalável, mas *todas* as percepções claras tornam-se verdadeiras? Não. Resta provar, através de uma prova que se manterá inabalável e calcada sobre as duas realidades conhecidas, que *todas* as ideias claras são verdadeiras, e isso porque compõem um campo conceitual *distinto*: o da quantidade. Desta maneira, justifica-se, creio eu, o fato de que Descartes pretende provar mediante argumentos a verdade de algumas das intuições da coisa pensante – pois se tratam de conhecimentos de ordens distintas – e o meio com que os prova – a partir de demonstração, não em nível da matemática, mas em nível metafísico.

Mas isto não implica em reinstaurar o problema do círculo cartesiano? Pois, se Descartes escapa ao círculo distinguindo entre o que é aceito como verdadeiro no momento em que é intuído e, em seguida, prova que o que é aceito como verdadeiro enquanto é intuído não pode mais ser colocado em dúvida – e que são teses diferentes, as quais são provadas uma pela outra, a segunda pela primeira – então ficaria parecendo que Descartes estaria pensando circularmente se afirmássemos que conhecimentos são verdadeiros mesmo quando se deixasse de pensar neles. Isto só ocorrerá se se confundir

metafísica com *ciência* (não *scientia*); se se confundir a proposição *eu sou, eu existo*, com qualquer outra proposição e se disser que são todas de um mesmo tipo, na medida em que são intuídas: só ocorrerá se se disser que são todas proposições de uma mesma *natureza* e de uma mesma ordem epistêmica. Daí não se segue, é claro, que as teses que são demonstradas a partir das proposições mais elementares que versam sobre a coisa pensante devam ser consideradas de uma certeza inabalável, pois diversas delas são provadas apenas mediante demonstração, mediante argumentos que, a meu ver, estão posicionadas, na ordem das *Meditações*, entre o início da Terceira Meditação – §§ 1 a 4 – e a prova da existência de Deus. Assim, torna-se necessário provar a permanência doxástica e estável das conclusões a partir da certeza de que Deus não é enganador, porque esta certeza operará em nível metafísico, o qual pressupõe a realidade da coisa pensante e a de Deus; mas não será suficiente para fundamentar imediatamente a verdade das intuições da matemática, enquanto não se reconhecer seu fundamento em Deus na medida em que este é causa da faculdade de perceber e distinguir o verdadeiro do falso, da perfeição relativa, perfeição de coisa finita, da coisa pensante. Desta maneira, não há circularidade, porque nem todas as verdades tomadas em particular restam a serem provadas e porque o princípio – o de que as intuições atuais da coisa pensante são certas e indubitáveis quando atualmente percebidos, o de que estes conhecimentos são verdadeiros, os quais implicam que os argumentos sustentados sobre estes conhecimentos são aceitos enquanto se pensa em sua relação com suas premissas – o que leva ao conhecimento de Deus é diferente daquilo que é provado a partir do conhecimento da natureza e existência de Deus⁹⁶.

Mas, qual era mesmo a condição *q* que era colocada em dúvida pela razão *r* ‘Deus enganador’ de duvidar? Ora, era a própria eficácia cognoscente da coisa pensante no que se refere ao conhecimento das coisas “simples” e “fáceis”⁹⁷; e, por via de consequência, a eficácia da coisa pensante em conhecer as conclusões das demonstrações baseadas nessas intuições. Não problematizarei isso por falta de espaço e

⁹⁶ Não obstante isso, parece-me que esta interpretação que apresento aqui se arrisca a conduzir a outra circularidade, ainda mais fundamental, entre a possibilidade de conhecer a própria existência e natureza de coisa pensante, porque ainda tratam-se de conhecimentos. Tentei escapar disso, como pode ser observado acima, limitando o escopo da dúvida.

⁹⁷ “Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. [...] E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com a maior certeza [errare circa ea quae se perfectissime scire arbitratur], pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois e três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo de mais fácil do que isso” (OP, 95; AT VII, 36; AT IX, 28 – Grifo meu).

tempo. É suficiente, creio eu, termos notado o problema. Mas, se a verdade das coisas independe de estas estarem presentes ao pensamento, se existem mais verdades do que aquelas que a coisa pensante já pensou e, mesmo, poderá pensar, então cabe fornecer também uma prova de que estas verdades são verdades mesmo que não se pense nelas. Para provar isso, bastará ao meditador provar sua eficácia cognoscitiva para todos os casos, mesmo para aqueles que poderão ser atualizados em algum momento pela coisa pensante, embora talvez nunca sejam atualizados; basta provar que, em potência, ele pode conhecer estas coisas, que possui esta potencialidade. Por estes dois motivos, pela maneira que Descartes coloca muitas das intuições em dúvida e pelo fato de que não pode conhecer tudo o que há a conhecer sobre todos os objetos cognoscíveis, ou seja, pelo fato de que a finitude da coisa pensante implica a finitude de seu conhecimento – porque, enfim, a coisa pensante não é e nem pode se tornar onisciente (AT IX, 171) – mas que no entanto sabe que existem coisas que ainda não conhece, pois “deseja conhecer ainda mais coisas”, ele deverá provar que pode conhecer as verdades que ainda não conhece.

E, por fim, pelo fato de que estas coisas matemáticas, que ele conhece de maneira clara e que poderá afirmar após o percurso da Quarta Meditação que, além de claras, são distintas, pois não haverá mais ameaça de nenhuma confusão conceitual devida à possibilidade de que a natureza da coisa pensante seja enganada, ele poderá afirmar que sua *verdade* permanece, pois elas serão consideradas reais. Apenas o que é real e o que independe do pensamento permanecem: a verdade não muda, a natureza do pensamento não muda, o fato de ter existido não muda, a verdade das proposições matemáticas não muda (se forem reais). O que muda, é o que pertence ou depende do pensamento: pode-se estar hora certo, hora incerto, por relação à verdade de algo; e a verdade disso não muda em nada por se estar incerto disso. Mas enquanto a coisa pensante não souber o que é real ou não, também não saberá o que é verdadeiro. Ela não sabe, antes da Quinta Meditação, que as ideias matemáticas são reais, e nem depois da Terceira. É preciso encontrar na Quarta a prova de que são reais.

2.4. *O problema resolvido na Quarta Meditação: a prova da realidade de todas as percepções claras e distintas.*

Por falta de tempo, mas também por ter abusado do espaço, não farei nenhuma análise detalhada no que se segue. Apenas considerarei como acredito que o argumento é estabelecido na Quarta Meditação de maneira geral. Se a interpretação estabelecida acima é correta, resta a Descartes provar as teses de que 3) a coisa pensante é capaz de distinguir corretamente entre o que é distinto e o que é confuso e 4) a de que tudo o que é percebido clara e distintamente é algo de real e positivo. Dado que a própria existência e natureza da coisa pensante assim como os conhecimentos que versam sobre a natureza e existência de Deus não são provados simplesmente sobre a base de que são conhecimentos claros e distintos⁹⁸, uma eventual falha nos argumentos cartesianos para se provar que 2) ‘tudo aquilo que é percebido de maneira clara e distinta é verdadeiro’ não implicará em um falseamento dos conhecimentos anteriormente obtidos.

Quais seriam as passagens nas quais Descartes prova cada uma dessas teses? Estas teses, parece-me, surgem explicitamente em duas passagens da Quarta Meditação. Tratam-se dos §§ 10 e 16 da versão francesa das Meditações.

“De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito em sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane” (OP, 127; AT VII, 58; AT IX-1, 46).

“[A] E, certamente, não pode haver outra [causa das falsidades e dos erros] além daquela que expliquei; [B] pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; [C] porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo, e [D] portanto não pode ter sua origem no nada, [E] mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; [F] Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; [G] e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro” (OP, 130; AT VII, 62; AT IX-1, 49-50)⁹⁹.

⁹⁸ Ver seção 1.1 da segunda parte dessa dissertação.

⁹⁹ Esta divisão deste trecho em sete partes é sugerida, ou melhor, defendida por César Schirmer (2003).

A primeira passagem aparece como uma conclusão extraída das considerações por relação às faculdades de conhecimento da coisa pensante, a segunda consiste no argumento pelo qual Descartes prova definitivamente a *Regra Geral de Verdade*, enunciada pela primeira vez na Terceira Meditação. Como não pretendo tratar aqui do problema do erro, mas apenas mostrar como Descartes resolve os problemas apresentados na última seção do capítulo anterior por relação à verdade, então não considerarei a fundo da questão do juízo. No entanto, como é de se observar, ele está intimamente relacionado com o argumento como um todo. A tese [3], parece-me, é enunciada pela primeira citação; a [4] é enunciada pela segunda. Como a tese [3] é uma conclusão retirada explicitamente do que antecede sua enunciação (“De tudo isso reconheço que...”), o argumento que a sustenta deve anteceder-lá; como a tese [4] é uma premissa no argumento acima apresentado, sua prova deve se encontrar, também, antes dela.

Como vimos, a tese de que Deus é “o criador de todas as coisas” tem como consequência que tudo o que existe e é real depende de Deus. De certa maneira, então, se as ideias claras e distintas são algo, elas dependerão inevitavelmente de Deus. Não haveria problema algum aí se ela não parecesse implicar também as teses de que tudo o que é obscuro e confuso depende de Deus e de que o erro depende de Deus. E, no entanto, parece ser esse o caso, ao menos no início da Quarta Meditação:

“E por certo não há dúvida de que Deus só pode me ter criado de tal maneira que jamais eu pudesse enganar-me; é certo também que ele quer sempre aquilo que é o melhor: ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar?” (OP, 124; AT VII, 55; AT IX-1, 44)

Ambos os tipos de ideias dependem de Deus? Seja lá qual for a resposta, ela parece dever negar a realidade das ideias obscuras e confusas e a realidade do erro ou, ao menos, negar que estas coisas sejam “criações de responsabilidade divina”. Neste sentido, torna-se necessário entender quais dessas ideias podem ser atribuídas a Deus como algo devido ao ato de criação divina e, se ambas o são, como sua criação é atribuída a Deus para que ambas não necessitem ser produtos diretamente dependentes do ato de criação. A estratégia cartesiana parece ser a de que, adiantarei isto aqui, a presença do conteúdo dessas ideias se dá de maneira diferenciada. Novamente, é preciso distinguir entre o que se conhece como claro em um ato de intuição e o que se conhece

como claro a partir de uma dedução. Pois, enquanto para este último caso ser claro depende das premissas, para o primeiro caso as coisas são um tanto mais difíceis, pois nem tudo pode ser tido ser conhecido por intuição. Distinguir entre o que é obscuro e claro neste caso depende mais do que da mera presença desses conteúdos no pensamento. Se tomarmos como exemplo a proposição “a alma é um vapor” ou “a alma é uma matéria sutil” e supondo que estas proposições são conhecidas por intuição (embora não o sejam), porque deveríamos considerar obscuras ou confusas, enquanto ‘ $1 + 1 = 2$ ’ é clara? Dir-se-á que é porque estas proposições confundem dois conceitos que se excluem mutuamente na filosofia cartesiana. Mas esta não pode ser a resposta inteira, apenas parte da resposta, pois esta proposição não é menos presente ao pensamento que qualquer outra. Por outro lado, se se assume que proposições obscuras e confusas não possuem realidade, proposições que podem ser consideradas como estando de acordo com a verdade deveriam ser consideradas falsas. Pois as proposições que dependem de deduções tornam-se claras apenas quando suas premissas são consideradas em conjunção com elas. Mas estas não *se tornam* falsas apenas devido ao modo de consideração dessas proposições. Apenas o reconhecimento de sua verdade é negado. Mas nenhuma das respostas satisfaz completamente ao problema, pois ainda há proposições obscuras e confusas que devem ser falsas.

Qual deve ser a solução cartesiana diante desse impasse? O problema recebe alguma luz quando consideramos as características que tornam uma proposição aceitável em um único ato de intuição: claro é o que é *presente* e *manifesto*. A presença diz respeito a uma condição que pode ser facilmente satisfeita por qualquer coisa que seja pensada: basta pensar em qualquer coisa que seja para que o que é pensado seja um conteúdo presente ao pensamento. A manifestação, ao contrário, permite distinguir entre as que são obscuras e as que são claras: manifesto é aquilo que é transparente ao pensamento e cuja relação que a forma possa ser reconhecida. Neste sentido, uma proposição como “o espírito é uma matéria sutil” é obscura, não porque não está presente no pensamento, mas porque a relação entre os dois conceitos que formam esta proposição é contraditória e, portanto, afirma algo que de forma alguma é manifesto: o que não está presente ao pensamento é a conexão entre os dois conceitos sobre os quais é possível construir esta proposição e não as ideias que são a base sobre a qual esta proposição é construída; a proposição não é manifesta porque aquilo mesmo que ela pretende que seja pensado sob uma relação de predicação não é em nada manifesto. Se pensamento é o que não é extenso e extenso é o que não é pensamento, sendo conceitos

mutuamente excludentes quando pensados como coisas atribuíveis uma à outra, então a relação representada por esta proposição não possui nada de manifesto e de transparente. A pretensa relação entre estes conceitos é algo de inconcebível ou, se utilizarmos os termos do § 3 da Terceira Meditação, algo que não é percebido de maneira alguma (AT IX, 377).

Isso limita, em muito, o escopo das proposições que são alvo dos argumentos de Descartes na Quarta Meditação, ao menos na medida em que torna mais claro que proposições claras e distintas envolvem algum tipo de relação necessária entre os elementos que as formam (o que gera, como alertado mais acima, dificuldade por relação à existência das coisas materiais) e que a coisa pensante não pode não possuir certeza por relação a elas no momento em que as percebe claramente. Mas ainda não permite entender como Descartes prova a verdade das proposições claras sem que isso implique a falsidade de todas as proposições obscuras e confusas. E isto porque toda proposição obscura envolve algo de desconhecido ou, então, de inconcebível (contraditório). As ideias claras não podem conter coisas desconhecidas no mesmo sentido, mesmo que isso não signifique que tudo o que tenha sido conhecido seja tudo o que há por se conhecer dela. Bem, se a distinção diz respeito ao modo de conceber estas ideias – como podendo ser pensadas em objetos particulares ou em relação a objetos particulares – a clareza não precisa dizer respeito a mais do que a presença e a manifestação destas ideias ao pensamento. Se uma proposição contém algo ou uma relação que ou (a) não é manifesta ao pensamento por ela mesma, ou (b) se é manifesta ao pensamento sua (da relação) necessidade não é manifesta ao pensamento ou, ainda, (c) os conteúdos que dizem respeito à relação não são manifestos ao pensamento, esta proposição não é clara ou, ao menos, imediatamente clara: ela não pode ser intuída de maneira clara, sua clareza não é reconhecida por um único ato de pensamento. Mas isto não significa ainda que ela seja falsa, pois pode ocorrer que ela possa ser conhecida por dedução, que a relação entre os termos da proposição possam ser pensados de alguma maneira como necessariamente unidos.

Se as coisas se dão dessa maneira, Descartes não pode pretender estabelecer a falsidade ou irreabilidade das proposições obscuras e confusas, pois demonstrar sua irreabilidade ou falsidade significaria abrir mão de proposições que de alguma maneira poderiam ser esclarecidas, poderiam de alguma maneira vir a ser pensadas como verdadeiras. Apenas isso já é suficiente para considerarmos que a verdade de uma proposição não se confunde com a clareza e com a distinção dessa percepção, que sua

verdade não depende da maneira com que ela é pensada, mas apenas o reconhecimento de que ela é verdadeira ou falsa dela depende. Uma proposição obscura e confusa não pode ser dita, nesse caso, nem verdadeira nem falsa, a não ser que elas apresentem uma patente contradição entre elas¹⁰⁰. Então, nesse caso, a prova da realidade do conteúdo das ideias não recairá apenas sobre seu conteúdo, mas também sobre a capacidade de o pensamento reconhecê-las como reais.

Duas questões surgem a partir daí. Como Descartes provaria que os conteúdos das ideias são reais? Como Descartes provaria que a coisa pensante distingue corretamente entre o que é claro e o que é obscuro? À primeira pergunta, a resposta correta parece ser a de que ele o faz distinguindo entre o que é devido à própria atividade da coisa pensante e o que não é devido à sua atividade; ou seja, as proposições que tomam como princípio de sua formação a atividade da coisa pensante e aquelas que não tomam como princípio de sua formação a atividade da coisa pensante. Descartes distingue duas faculdades envolvidas no conhecimento, o entendimento e a vontade:

“só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias que posso assegurar ou negar” (OP, 125; AT IX-1, 45).

"Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum, nec ullus error propere dictus in eo in eo praecise sic spectato reperitur" (AT VII, 56).

“Finally, where you say 'Willing and understanding differ only as different ways of acting in regard to different objects', I would prefer 'They differ only as the activity and passivity of one and the same substance.' For strictly speaking, understanding is the passivity of the mind and willing is its activity; but because we cannot will anything without understanding what we will, and we scarcely ever understand something without at the same time willing something, we do not easily distinguish in this matter passivity from activity” (A Régius, Maio de 1641 – CSMK, 182)

Dado que a faculdade do entendimento não é responsável pela formação das ideias, é preciso encontrar outro princípio de formação. No contexto da Quarta

¹⁰⁰ *Quintas Respostas*. Embora a contradição conceitual torne esta relação inconcebível, isto não significa que na realidade estas coisas não possam estar unidas. Neste ponto das *Meditações* Descartes não sabe disso e, mesmo, na Sexta Meditação, Descartes irá defender algum tipo de união entre estes conceitos quando considerados *in re*, chegando mesmo, em algum lugar que não me recordo qual é, a afirmar que esta união é substancial. Esta última afirmação gerou muito debate entre os comentadores.

Meditação, apenas dois princípios podem ser aceitos: Deus e a vontade da coisa pensante. Isto significa, para a presente interpretação, que o conteúdo das ideias que não dependem da vontade de alguma maneira devem tomar Deus como princípio: tais são as ideias que não podem ser negadas devido à sua necessidade (seja ela performativa, como a do cogito, seja ela matemática) e as ideias que se baseiam na realidade da própria coisa pensante, que independe de seu próprio poder na medida em que ela não pode criar a si mesma. Uma única ressalva é necessária: as ideias matemáticas não podem ser tomadas como reais antes da Quarta Meditação. Mas em que momento, precisamente, as ideias matemáticas passam a ser consideradas reais? No momento em que Descartes mostra que o entendimento 1) é apenas uma faculdade perceptiva e, mais importante que isso, 2) no momento em que Descartes fornece seu argumento para a *perfeição relativa* do entendimento finito, ele acaba por estabelecer a tese de que os conteúdos das ideias que não tomam a vontade finita como princípio de formação é devido a Deus; enquanto as demais ideias não podem ser tomadas como reais, a menos que se reconheça que seu princípio de formação independe da coisa pensante.

Isto permite a Descartes provar que as ideias claras não dependem da coisa pensante, sem que ele prove a tese indesejável de que as ideias obscuras são verdadeiras ou falsas pelo próprio fato de serem obscuras: elas não passam de proposições formadas sem que se as entenda. Como consequência disso, a causa dos conteúdos dessas ideias não pode ser a própria coisa pensante. Ele necessita, no entanto, mostrar que o entendimento pode concebê-las como se deve. Como foi dito acima, esta tese surge no parágrafo 10 da Quarta Meditação. Para que se entenda como ele pode afirmar isso neste lugar, é preciso recuperar algumas das teses anteriormente provadas e como ele prova que o entendimento possui esta perfeição relativa.

Ele o faz, como dito na seção 2.1, partindo da premissa de que Deus criou a coisa pensante tal qual ela é. Em seguida, ele procede a uma demonstração de que a coisa pensante não possui faculdades imperfeitas em seu gênero. Em seguida, a partir de uma análise das faculdades envolvidas no ato de juízo, ele mostra que tanto o entendimento não pode ser tomado como imperfeito em seu gênero quanto a vontade não o pode. Mas, em que então consistiria a perfeição relativa de coisa finita do entendimento?

“Pois, pelo entendimento apenas, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar

ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que jamais encontraremos nele erro algum, desde que se tome a palavra erro em sua significação própria. E, ainda que haja talvez uma infinidade de coisas neste mundo¹⁰¹ das quais não tenho em mim ideia alguma em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias como algo devido à sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse me dar uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu; e, por hábil e engenhoso operário que eu me represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pode por em algumas” (OP, 126; AT VII, 56; AT IX-1, 45).

Sua perfeição consiste em perceber apenas, como dito acima. Mas esta faculdade de perceber é quantitativamente limitada, sem com que isso implique defeito intrínseco na criatura que possa ser imputado ao criador. Em seguida, analisando a segunda faculdade envolvida no conhecimento, que também será isenta de defeitos intrínsecos, ele mostrará que o princípio dos erros consiste em uma má utilização da vontade e do entendimento, na qual esta última age (afirmando ou negando) independentemente das percepções do entendimento.

Por fim, levando em consideração as teses de que Deus é “o criador de todas as coisas”, de que ele é “um artesão perfeito” e tendo reconhecido que o entendimento, embora limitado no que se refere à quantidade de conhecimentos que possui, não possui nenhuma imperfeição intrínseca, ele pode concluir que:

“De tudo isso reconheço que [...] o poder de entender ou conceber [não é em si mesmo a causa dos meus erros]: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane” (OP, 127; AT VII, 48; AT IX-1, 46).

É esta a conclusão que afasta definitivamente o engano intrínseco à faculdade de entender da coisa pensante, mais precisamente, aquele erro que, por hipótese, afetava o conteúdo de algumas de suas percepções. A partir daí, ele pode mostrar que o erro é uma consequência do mau uso da relação do entendimento com a vontade, estabelecendo as regras segundo as quais não ocorre erro nos juízos. Disso seguem-se duas consequências: a primeira, é que não há mais a possibilidade de confusão intrínseca à faculdade de entender, sendo que aquele problema da

¹⁰¹ Descartes não fala em mundo na versão latina, mas em “...res existens...”, coisas existentes.

inconsistência não pode ser mais aplicado a nenhum tipo de proposição: proposições que dizem respeito a verdades temporalmente determinadas no que se refere à coisa pensante continuam sendo verdadeiras, as que dizem respeito às verdades temporalmente determinadas no que se refere às coisas materiais poderão ser consideradas verdadeiras assim que se provar a existência das coisas materiais e, finalmente, as que dizem respeito a verdades que não possuem uma determinação temporal serão verdadeiras eternamente. Verdades eternas que dizem respeito às essências permanecerão verdadeiras indefinidamente. A faculdade de perceber ou entendimento passa a ser considerada uma faculdade de perceber as ideias tais quais elas são.

Mas isto não encerra a questão. Pois, embora eu tenha falado de verdades no parágrafo anterior, Descartes não provou que *todas* as percepções claras e distintas são verdadeiras, mas apenas provou que o entendimento percebe distintamente as coisas que ele percebe claramente; ou seja, ele provou que as ideias claras das matemáticas, assim como as ideias claras cujo conteúdo versa sobre o entendimento, não possuem nenhuma confusão intrínseca e podem, por isso, ser qualificadas de distintas na medida em que podem ser pensadas por relação a ideias de objetos matemáticos particulares e a ideias de coisas particulares. É isto que o último argumento da Quarta Meditação faz: ele prova, a partir do conhecimento de que o entendimento, enquanto faculdade geral de perceber, não é afetado por defeito intrínseco algum e de que, por isso, cada instância das ideias desta faculdade pode ser tomada como algo que é causada por Deus e não pela coisa pensante, elas dependem de Deus. Com isso, unindo-se a tese de que “Deus é não enganador”, ele prova que aquilo que é conhecido de maneira clara e distinta é verdadeiro:

[F] Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum (a perfeição proveniente da definição de Deus, o consequente do argumento do artesão perfeito);

[C] porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e positivo;

[D] portanto não pode ter sua origem no nada ([C] e princípio do nada);

[E] mas deve ter necessariamente Deus como seu autor ([C], [D]);

[B] todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a

respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane (a partir de todas as anteriores);

[G] e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro;

[A] e, certamente, não pode haver outra [causa das falsidades e dos erros] além daquela que expliquei.

Por mais imperfeita que seja a reconstrução do argumento do § 16 da Quarta Meditação aqui estabelecida, ainda mais tendo em vista que este argumento parece um entimema, ela salienta a importância que a tese de que o que é clara e distintamente percebido é algo real possui no argumento. Sua função é atribuir a criação das ideias claras e distintas a Deus, permitindo que se conclua a verdade destas percepções a partir de sua realidade. Ainda há diversas outras teses que precisariam ser analisadas e adicionadas ao argumento para que ele pudesse ser completado. Infelizmente, não possuo mais tempo para isso. Deixarei isso para ser discutido em banca. Mas ao menos enunciarei quais são estas teses e quais as funções que elas ocupam na argumentação cartesiana:

Tese da incorrigibilidade do entendimento: ela enuncia que o entendimento não pode ser corrigido por outra faculdade e que é, portanto, a única faculdade que a coisa pensante dispõe para que se distinga o verdadeiro do falso. Esta tese é discutida, no contexto de uma interpretação epistêmica de Descartes por Loeb. Sua função não seria, no caso da presente interpretação, a de estabelecer um critério da *inclinação sem correção* (NEWMAN, 2001; SCHIRMER, 2003), mas a de demonstrar que a única faculdade perceptiva a cujas ideias se pode atribuir realidade é o entendimento. Ela tornaria a conclusão [B] mais fácil de ser atingida e eliminaria outras possíveis candidatas à faculdade de distinguir o verdadeiro do falso.

A tese de que a coisa pensante possui uma faculdade para distinguir o verdadeiro do falso em união com a tese de que a coisa pensante percebe como deve aquilo que ela percebe: estas teses teriam por função abrir caminho à aplicação do *princípio do nada* ao conteúdo das ideias claras e distintas, eliminando a possibilidade de confusão intrínseca da faculdade de conhecimento da coisa. Com isso, não

pretenderia negar as teses de Lex Newman sobre a inclinação sem correção e nem sequer corroborar suas teses, mas apenas me limitar à questão envolvida ao que o entendimento percebe como claro e distinto, àquilo que possui uma realidade que não diz respeito apenas a aspectos da coisa pensante, mas aos conteúdos das ideias que são claras e distintas. Em união com a tese anterior, pode-se limitar o escopo da aplicação do princípio do nada às ideias claras e distintas, de maneira que as provas de Descartes precisariam versar principalmente sobre as faculdades de conhecimento da coisa pensante e a realidade das ideias claras e distintas dependessem apenas de teses sobre o entendimento.

Conclusão

Após esse longo, atrapalhado, confuso percurso, que exagera na diversidade de temas tratados, esperava poder dizer que o texto das *Regras*, por mais problemático que seja, pode nos ajudar a entender as *Meditações*. Embora os indícios textuais sejam em certa medida interessantes e mesmo razoavelmente claros, acredito que não consegui mostrar isso. E isto talvez seja consequência de falta de foco argumentativo, das limitações dos instrumentos de análise que atualmente o autor desta dissertação enfrenta e necessita remediar, talvez porque tenha escolhido um tema demasiadamente longo. Com certeza, a falta de tempo e a falta de método levaram a resultados não muito interessantes. Não obstante isso, talvez seja possível tirar algum proveito desse percurso, mesmo que de ordem geral e que pudessem, talvez, ajudar a reescrever esta dissertação em algum momento.

A primeira delas é que Descartes parece realmente oferecer um tratamento bastante detalhado das questões que relacionam os temas da certeza e da verdade desde, ao menos, as *Regras*. Embora isso seja patente e amplamente reconhecido no que se refere ao texto das *Meditações*, estes temas já eram anunciados, se não com o mesmo nível de detalhe, ao menos com teses fundamentais que permanecem posteriormente, nas *Regras*. E, talvez, seja possível estabelecer uma leitura que concatene estes temas de maneira crítica, mostrando se não uma continuidade perfeita entre estes temas, ao menos uma persistência destes temas no desenvolvimento da obra de Descartes. A relação entre a noção de certeza e de dúvida, por exemplo, já fora estabelecida por Descartes muito antes das *Meditações*. Certeza só existe quando se pensa saber a verdade e a falsidade por relação àquilo em que se acredita. Dúvida só existe quando não se sabe se algo é verdadeiro ou falso e, no entanto, já nas *Regras* Descartes afirma que “se Sócrates duvida, ele sabe que há verdade e falsidade”. Além disso, o tema da certeza não parece simplesmente se relacionar com uma noção tão suspeita quanto uma iluminação epistêmica não definida, mas com critérios os quais, mesmo que se possam criticar atualmente, já pertenciam em alguma medida ao estilo cartesiano de análise das proposições na medida em que elas são conhecidas intuitivamente. Se estas análises não são rigorosamente lógicas, são ao menos interessantes do ponto de vista dos elementos que ela considera.

Além disso, ele parece também considerar, se não o princípio de fechamento epistêmico, uma maneira de pensar a transitividade epistêmica – mais especificamente a

transitividade do operador de certeza – entre os momentos de uma demonstração. Embora não tenha tratado disso aqui, tendo me concentrado principalmente nas intuições, parece-nos agora interessante sugerir que a noção de dedução como movimento do pensamento tenha relação com a transitividade da certeza a partir daquilo que é intuído como evidente por si e que é o mais fácil e o mais simples de se conhecer. Pensar a maneira como Descartes estabelece essa transitividade epistêmica nas *Regras* a partir da noção de movimento do pensamento talvez ajude a entender, e isto não é no momento mais que uma conjectura, como a certeza opera nas *Meditações*, principalmente quando ele sustenta que é possível duvidar das conclusões desde que não se atente para suas demonstrações. Esse protótipo de princípio de fechamento epistêmico, se lembrarmos das reiteradas vezes em que Descartes nos alerta de que se deve deduzir através de um movimento ininterrupto e reiterado do pensamento para que se retenha esta certeza, pode aparecer como uma solução para um problema o qual ele tratará nas *Meditações*, que é o da permanência doxástica, como a nomeia Loeb. Se talvez os movimentos reiterados não sejam mais necessários, ao menos o movimento ininterrupto ainda parece necessário; e um movimento que parte do que é mais fácil e simples de se conhecer para se chegar ao que é mais complicado e complexo. Mais ainda, se consideramos que parece ser preciso esquecer as razões que levaram a uma conclusão para que se duvide das conclusões, talvez mesmo o movimento reiterado permaneça nas obras do autor.

Além disso, no que se refere aos temas desenvolvidos nesta dissertação, Descartes parece mesmo estar interessado em fornecer um fundamento a uma epistemologia e a conhecimentos considerados por ele científicos e que são anteriores às próprias *Meditações*. E parece ser sobre um plano metafísico, um discurso que é pensado como logicamente anterior à própria ciência e pretende fornecer-lhe não somente o fundamento, mas as condições de sua operação, que Descartes procurará responder a questões não tematizadas das *Regras*. Exemplos desse tipo de raciocínio são a busca de um fundamento real, que aproxima verdade e realidade, na verdade faz depender desta última a primeira, nas *Meditações*. De um conhecimento apenas suposto verdadeiro devido às qualidades epistêmicas nele reconhecidos (nas *Regras*), Descartes procura mostrar a realidade desse conhecimento no contexto metafísico. Neste ponto específico ao menos, mesmo havendo mudanças na doutrina, pode-se observar uma continuidade e uma complementariedade. Das condições epistêmicas para todo o conhecimento, Descartes parece passar para as condições metafísicas para todo

conhecimento. Embora não pareça haver primazia de um sobre o outro, do método sobre a metafísica e vice-versa, parece haver complementariedade. O método não se constrói sem considerações por relação à natureza do pensamento, por um lado; a metafísica não se constrói, se não sem ordem pré-estabelecida, sem uma classificação prévia de todas as ideias, por outro. Que a metafísica tenha uma ordem, isto é certo. Mas que esta ordem da metafísica possa ser pensada como diferente, independente e anterior ao próprio discurso metafísico, isto não é em nada claro.

No mais, fica meu reconhecimento do incrível desafio que é ler Descartes, autor de uma Filosofia que não favorece ao leitor – na medida em que pretende que este reconheça por si as articulações conceituais de sua obra – mesmo pretendendo que a sua seja uma das que partem do que é mais fácil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECK, J-L. *The method of Descartes: a study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- BEYSSADE, J-M. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, J-M. *Descartes au Fil de l'Ordre*. Paris: PUF, 2001.
- BEYSSADE, J-M. L'analyse du morceau de cire. *Descartes au Fil de l'Ordre*. Paris: PUF, 2001a.
- BEYSSADE, J-M. Sur le circle cartésien. *Descartes au Fil de l'Ordre*. Paris: PUF, 2001b.
- BEYSSADE, M. A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes. *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.
- BEYSSADE, M. The *cogito*: privileged truth or exemplary truth? In: *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Stephen Voss (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1993. Pg. 31-39
- CARRIERO, J. *Between Two Worlds*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2009.
- CURLEY, E. M. *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- CURLEY, E. Certainty: psychological, moral, and metaphysical. In: *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Stephen Voss (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1993. Pg. 11-30.
- DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As Paixões da Alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1971. (Os Pensadores).
- DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit e la recherche de la verité*. Trad. e notas de J.-L. Marion e P. Costabel, Ed. Martinus Nijhoff, 1977.
- DESCARTES, R. *OEuvres*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. 11 vols. Paris: Vrin, 1982.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. Guido Antônio de Almeida (coord.) Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- FRANKFURT, H. *Demons Dreamers, & Madmen*. Princeton: Princeton university Press, 2008.
- GAUKROGER, S. Descarte's early doctrine of clear and distinct ideas. *Journal of the History of Ideas*, v 53, n 4, 1992. Pg. 585-602.

GAUKROGER, S. The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. John Cottingham (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pg. 91-114.

GAUKROGER, S. *Cartesian Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

GEWIRTH, A. Clearness and distinctness in Descartes. In: DONNEY, Willis (Ed.). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. London, Melbourne: Macmillan, 1968. Pg. 250-277.

GIBSON, B. The Regulae of Descartes (I). *Mind, New Series*, v. 7, n. 26, 1898a. Pg. 145-158.

GIBSON, B. The Regulae of Descartes (II). *Mind, New Series*, v. 7, n. 27, 1898b. Pg. 332-363.

GUERROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1968.

HAMELIN, O. *Le Système de Descartes*. Paris: Alcan, 1921.

HUMBLER, J. M. Recognizing clear and distinct perceptions. *Philosophy and phenomenological research*, v. 41, n. 4, 1981. Pg. 487-507.

LANDIM, R. Pode o cogito ser colocado em questão? In: *Discurso*. São Paulo: Discurso Editorial, 1994.

LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

LEVY, L. Ainda o cogito: uma reconstrução do argumento da segunda meditação. In: *Lógica e Ontologia – Ensaios em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. Évora, F. et al. (org.). São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

LEVY, L. Ainda o cogito II: a recusa da definição de homem como animal racional na Segunda Meditação: primeira parte. *Analytica*, v. 13, n. 1, 2009a.

LEVY, L. Ainda o cogito II: A recusa da definição de homem como animal racional na Segunda Meditação: segunda parte. *Analytica*, v. 13, n. 2, 2009b.

LEVY, L. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?” O tempo, o eu e os outros eus. *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.

LOEB, L. E. The priority of reason in Descartes. *The Philosophical Review*, v. 99, n. 1, 1990. Pg. 3-43.

LOLORDO, A. ‘Descartes’s one rule of logic’: Gassendi’s critique of the doctrine of clear and distinct perception. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 13, n. 1, 2005. Pg. 51-72.

MARION, J-L. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

MARION, J-L. Quelle est la methode dans la metaphysique? *Questions Cartesiennes I*. Paris: PUF, 1991.

MARION, J-L. La “régle general” de verité – *Meditatio III*, AT VII, 34-36. Paris: PUF, 1996.

MARION, J-L. Cartesian metaphysics and the role of the simple natures. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. John Cottingham (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pg. 115-139.

MARKIE, P. The cogito and its importance. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. John Cottingham (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pg. 140-173.

MEHL, É. Descartes critique de la logique pure. *Les Études Philosophiques*, n. 75, 2005.
[http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LEPH&ID_MUMPUBLIE=LEPH_054
&ID_ARTICLE=LEPH_054_0485](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LEPH&ID_MUMPUBLIE=LEPH_054&ID_ARTICLE=LEPH_054_0485)

NEWMAN, L. The Fourth Meditation. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 59, n. 3, 1999. Pg. 559-591.

NEWMAN, L. Cartesian Epistemology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997.
University of Stanford: <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>

NOLAN, L. Descartes’ theory of universals. *Philosophical Studies*, n. 89, 1998. Pg. 161-180.

OLSON, M. A. Descarte’s Firsrt Meditation: mathematics and the laws of logic. Project Muse: <http://muse.jhu.edu/>

O’NEIL, B. E. Cartesian Simple Natures. *Projetct Muse*: 1972. <http://muse.jhu.edu/>.

PATTERSON, S. Clear and distinct perception. *A Companion to Descartes*. Janet Braoughton (ed.). Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2008.

PITTE, F. V. de. Intuition and judgements in Descartes’s theory of truth.
<HTTP://muse.jhu.edu>.

ROCHA, E. M. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Anaytica*, v. 2, n. 2, 1997.

RUBIN, R. Descartes’s validation of clear and distinct apprehension. *The Philosophical Review*, v. 86. n. 2, 1977. Pg. 197-208.

SEPPER, D. *Descartes’s Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley, University of California Press, 1996.

SCHIRMER, C. S. *A Afirmação da Existência dos Corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*. Dissertação de mestrado defendida pelo programa de pós-graduação em Filosofia (UFRGS), Porto Alegre: 2003.

VALENTIM, M. A. Nota sobre o conceito cartesiano de ideia. Battisti, C. In: *Às Voltas com a Questão do Sujeito. Posições e Perspectivas*. Cascavel: Edunioeste, 2010.

VUILLEMIN, J. *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*. Paris: PUF, 1960.

WILSON, M. D. *Descartes*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

WILSON, M. D. Naturezas verdadeiras e imutáveis. *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Versão definitiva aprovada pelo orientador
Professor Doutor Marco Antonio Valentim

em ____/____/____

AUTOR: RAPHAEL ZDEBSKY DA SILVA PINTO

TÍTULO:

**CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO –
UMA LEITURA DAS NOÇÕES DE CERTEZA, CLAREZA E DISTINÇÃO
À LUZ DAS *RÈGRAS* E DA *QUARTA MEDITAÇÃO***